دكتور محمود حمدي زقزوق

المنهج الفلسفي

بين الغزالي وديكارت

دكتور محمود حمدى زقزوق

المنهج الفلسفى

بين الغزالى وديكارت



دار المعارف

تصميم الغلاف : منال بدران

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

« فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك . فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء . ثم انظر ببصرك ، فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عوَّل على التقليد هلك هلاكا مطلقا » .

الإمام الغزالى

(من كتاب معراج السالكين)

تقديم

للأستاذ الدكتور محمد البهى[1]

إن هذا الكتاب ليس كتابًا مدرسيًا لطلاب يريدون أن يقفوا بادئ ذى بدء على منهج الغزالى أو منهج ديكارت فى البحث وطريقة التفكير لأى منهما . بل هو بالأحرى « مناقشة » علمية – أكاديمية – تحاول أن تبرهن :

أولاً : على التوافق فى مراحل التفكير بين الغزالى وديكارت فى منهج البحث لديهما ، دون الادعاء بأن الثانى قد تأثر بالأول منهما ، لأن هذا الادعاء لا يكفى فيه وجود التوافق فى مراحل التفكير ، ولا التقدم الزمنى لأحدهما عن الآخر . بل لابد فيه مع ذلك من وجود ثبت تاريخى يكشف عن هذا التأثر بالتلمذة المباشرة أو غير المباشرة لمن تأثر منهما على من أحدث الأثر . وذلك ما لم يعرض له المؤلف فى بحثه ، وما لم يقصده فى كتابه .

وثانيًا : على أن الغزالى قد التزم منهج بحثه فيما كتب ، سواء فى معارضته للفلسفة الإغريقية وبالأخص : الفلسفة الإلهية منها ولبقية الاتجاهات المذهبية الأخرى .. أو فى احتضانه للرسالة الإلهية فيما جاء به القرآن الكريم .فهو فى هذا ، وذاك : مفكر ، استخدم العقل فيما عارض وأنكر ، أو فيما تبنى واحتضن .

فالغزالى قد واجه عدة مدارس مختلفة فى عصره ..

قد واجه **المتكلمين** على اختلاف مذاهبهم ..

والفلاسفة المسلمين وهم الذين تبنوا الفكر الإغريقى (الوثنى فى صورته المنطقية) وآثروا التوفيق بينه وبين مبادئ الإسلام وبالأخص فيما يتصل بالله الخالق .

والباطنية وهم الذين أبعدوا تعاليم الإسلام ، اكتفاء بتعاليم الإمام ، وإن لم يكن على قيد الحياة .

---

(١) اختاره الله تعالى إلى جواره فى ١٩٨٢/٩/١٠ م . وقد كان الدكتور محمد البهى أحد أعلام الفكر الإسلامى المعاصر ، وواحدًا من الرواد القلائل الذين تركوا بصمات بارزة على تطور هذا الفكر . ويشهد على ذلك ما تركه الأستاذ الدكتور محمد البهى من مؤلفات رصينة فى جوانب مختلفة من جوانب الفكر الإسلامى . وقد تمثلت ريادته – بالإضافة إلى مؤلفاته – فى مدرسة فكرية تسير على نهجه فى سبيل تأصيل الفكر الإسلامى ، ومواجهة التيارات الغربية عن الإسلام ، بمنهج إسلامى أصيل ، يلبى حاجة المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولا يتركه نهبا لشتى التيارات الشرقية أو الغربية .

والمتصوفة وهم الذين آثر بعضهم أن ينادى « باتحاد » الإنسان مع الله ، أو بإسقاط التكاليف الدينية عمن بلغ « مستوى معينًا » فى الكشف منهم .

واجه الغزالى هذه الاتجاهات على أن كلا منها يدعى « الحقيقة » له ، وبالتالى يرمى ما عداه من اتجاهات أخرى : بالضلال أو الانحراف .

والواقع أن الغزالى واجه « فوضى » مذهبية من جانب ، وضعفًا فى القدرة على الاستقلال فى الحكم عليها واستخلاص الصواب من بينها ، وتوضيح ما هو الإسلام فيها من جانب آخر .. واجه تبعية مذهبية وخصومة طائفية ، وضياعًا لمبادئ الإسلام بين تلك التبعية المذهبية وهذه الخصومة الطائفية .فلم يشأ أن يكون واحدًا من الأتباع ، أو من الخصوم .بل أراد أن يكون مسلمًا يتبع القرآن ويؤمن بوحى الرسالة .. أراد أن يكون مستقلاً عن هذه الاتجاهات فيما يؤمن به ..أراد فحسب أن يكون حكما بين مذاهب عهده ومدارسها على اختلاف أنواعها فتجرد عن التبعية لأى منها ، واستقل بتفكيره ليضع القيمة الحقيقية فى نظره لكل منها .. أراد أن يقيمها . ولا يستطيع ذلك إلا إذا انفك عن التبعية لها . لكنه مع ذلك يبقى هو ومن سار على منهجه فيما بعد تابعًا لكتاب الله وسنة رسوله الصحيحة .

إن الغزالى بطريقه المستقل فى التفكير ، وفى التقييم ، وفى الحكم ، أراد أن يدفع عن الدين ضعف المذهبية ، وتورط الطائفية فى الأخطاء من أجل رجحان لمذهب ، وسيادة لطائفة فى المجتمع . فكان طريقه فى التفكير :

هو « الشك » فيما كان مطروحا أمامه من مذاهب ومدارس .. أى تنحية التبعية لأى منها جانبًا ، واسترسل فى استخدام الشك – كطريق إلى الوصول إلى يقين – فى كل المعارف الحسية والعقلية .

وابتدأ يفكر فيما هو حقيقى ويقينى . فتوصل إلى حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما أبدًا :

١ – إلى حقيقة العقل فى البدن .

٢ – وإلى حقيقة الله فى الوجود .

والعقل البشرى هو النور الإلهى فى بدن الإنسان ، بينما الله جل جلاله هو النور الكامل والأسمى فى الوجود كله : « **فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى ..وقد تسمى العقل ، وقد تسمى البصيرة الباطنة ، وقد تسمى نور الإيمان واليقين** »[1] ..« إنه الحس السادس الذى يعبر عنه بالنور ، أو بالقلب ، أو ما شئت من العبارات » .

---

(١) من كتاب الإحياء ٢٩٩/٤ (من نقل المؤلف فى نهاية فصل : معرفة الله) .

والمعرفة الصحيحة – بناء على إدراك هاتين الحقيقتين – ما طابق فيها العقل رسالة الله : « **فالعقل كالأساس ، والشرع كالبناء** »[1] .. « **ولا يتصور أن يشتمل السمع (الوحى) على قاطع مخالف للمعقول** »[2] .

ومعنى مطابقة العقل لرسالة الله : أن ما تأتى به الحقيقة العقلية هو فى إطار الحقيقة الإلهية . والحقيقة الإلهية هى إذن المرجع والحكم لما تأتى به الحقيقة العقلية من بحوث ، وآراء ، ومعارف . إذ الله هو الموجود الكامل بذاته ، والإنسان بما فيه العقل هو الموجود الناقص ، الذى يرتبط وجوده بوجود الله : « **وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد** »[3] .. « **فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحدان** »[4] .

ولكى يؤدى العقل وظيفته فى غير انحراف – فى نظر الغزالى – يجب أن يتجرد الإنسان عما يتصل بالبدن من المحسوسات : من المتع والشهوات : « **إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس ، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق** »[5] . وهنا كان الزهد هو الطريق إلى حمل العقل للوصول إلى كشف الحقائق فى غير وهم ولبس . وبالتالى :

كان التصوف هو الخطوة الثالثة فى منهج الغزالى ، بعد الشك فى قيم المعارف الحسية والعقلية المطروحة أمامه فى مختلف الاتجاهات العديدة ، وبعد الوصول إلى حقيقة العقل فى البدن ، وحقيقة الله فى الوجود .

وكلما كان زهد الإنسان قويا كلما كان إدراكه لحقيقة الأشياء واضحًا .ولكنه على أية حال لا يصل إلى الكشف المطلق إلا بعد فناء الجسم . وهنا دور الرسالة الإلهية باق ، طالما الإنسان قد يخلط بين الصواب والخطأ بفعل الوهم ، أو طالما لا يقدر مهما حرص على الزهد ، على أن يصل إلى الكشف المطلق . « **فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ،**

---

(١) معارج القدس ٥٩ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .
(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ١٠٧ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .
(٣) معارج القدس ص ٦١ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .
(٤) المرجع السابق ص ٦٠ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .
(٥) من كلام الغزالى فى نقل المؤلف (فصل العقل والتصوف) .

بل رأى الأشياء على ما هى عليه ، وفى تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت »[1] .

* * *

وهكذا . شك الغزالى هو طرح الاعتماد على التبعية والتقليد للمذاهب والمدارس المختلفة التى وجدت فى عصره ، والتى أدى اختلافها إلى تمزيق المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة ، ووصل بالأمة الإسلامية إلى ضعف وانحطاط فى مستويات : السياسة ، والعلاقات الاجتماعية ، والارتباط على أساس من الإيمان بالله وحده . وفى الوقت نفسه وضع هذه المذاهب والمدارس أمام النقد المتجرد عن الهوى والغرض .

وأساس هذا النقد المتجرد هو الوقوف به عند حد العقل فى الإنسان الزاهد أو عند حد العقل الزاهد ، وكذلك عند حد المسموع من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام . أى أن قوام النقد يرتكز على أساسين ، لا يفترق أحدهما عن الآخر : استخدام العقل غير المتحيز ، والنظر فيما جاء فى رسالة الوحى لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، لتوضيح الصحيح من الفاسد ، والحق من الباطل فيما يروج على أنه حق .

وما جاء من المعارف والآراء فى هذه المدارس والمذاهب المختلفة نتيجة لهذا النقد وطبقًا لهذا المنهج فى البحث هو : المقبول عند الله وعند الناس ..وهو الذى ترتبط به الأمة الإسلامية كلها لإصلاح دينها ودنياها وتجتمع على الطاعة له .

وهكذا : منهج الغزالى فى البحث : من الشك .. إلى الإيمان بالله وبالعقل الإنسانى .. إلى المطالبة بالزهد للعالم الباحث .. هو منهج إصلاحى .. هو سبيل إلى تجميع الأمة بعد تفرق ، وتوادها بعد خصومة ، وقوتها بعد ضعف ثم هو منهج العالم فى البحث يلتزم به دائمًا ، إن أراد أن يكون خادمًا للعلم ولخير الأمة . وبالأخص منهج أولئكم الذين يعيشون فى ظل رسالة الدين . فأحرى بهم الشك .. أ- ، أحرى بهم الابتعاد عن التقليد والتبعية ..وأحرى بهم أن يستخدموا العقل ، كما يطيعوا ما فى كتاب الله وما جاء صحيحًا على لسان رسوله صلوات الله عليه : **« فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور »[2] .**

* * *

---

(١) من كلام الغزالى فى نقل المؤلف (نهاية فصل شروط التفلسف) .

(٢) من كتاب الاحياء ١٦/٣ فى نقل المؤلف (نهاية فصل العقل والنبوة) .

وقوة الغزالى ليست فى موسوع معارفه وسعة اطلاعه ،بقدر ما هى فى تأسيس منهجه ومطالبته بتطبيقه فى البحث وفى التمييز بين الحق والباطل .وهو منهج لا يقف عند عهد دون عهد بل هو منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجد .

ولذا كانت عناية المؤلف بالكتابة عن هذا المنهج – بغض النظر عن الموازنة بينه وبين منهج ديكارت – عملا أكاديميًا وإيمانيًا . يستحق التنويه به .

ثم ما جاء به المؤلف من شواهد ونصوص من مؤلفات الغزالى وديكارت توضح الاتفاق فى خطوات منهج البحث عندهما .. لا تقل تقديرًا عن عنايته بالتركيز على إبراز القيمة العلمية لأسلوب الغزالى ومنهجه ، وأثره فى تمحيص المعلومات وبيان وجه الحق فيها .

وكما عنى المؤلف بهذا وذاك .. عنى بتثبت المراجع والنصوص التى اعتمد عليها فى الموازنة والتقييم . وهذا أمر ضرورى لباحث يسير وفق منهج علمى سليم ، لا يعرف للادعاء مكانًا فى بحثه ، ولا للمبالغة أثرًا فى إصدار الحكم والترجيح .على طول الخط .

ولكن ربما كان حرصه على العناية بإثبات المرجع والنص قد جره إلى الاعتماد على نصوص لمن اشتغلوا بتقييم العمل العقلى للمسلمين من المستشرقين – كماكس هورتن – والوقوف فى صف تفكيرهم . علمًا بأن تقييم هؤلاء للفكر الفلسفى على العموم – وبالأخص الفكر الإسلامى – يخرج عن نطاق استطاعتهم الفكرية والدراسية[1] .

وما سلك فيه المؤلف مسلك الباحث المتئد حكمه على الاختلاف بين الغزالى وديكارت فى منهج البحث لديهما ، ذلك الحكم الذى عبر عنه بقوله : « إن الاختلافات بينهما فى المبدأ الفلسفى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق – كما بينا – بالمعنى الأساسى .أى أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع »[2] .. لأن الاختلاف فى التعبير وفى صياغة الفكرة هو ما يتميز

---

(١) لأستاذنا الكبير الدكتور البهى رأيه المعروف فى تقييم عمل المستشرقين . ولا أريد هنا أن أناقش هذا الرأى ، وإنما أود أن أشير فقط إلى أن البحث الأساسى فى هذا الكتاب لم يستند إطلاقا فيما ذهب إليه على بحوث المستشرقين . وإذا كنا قد أشرنا فى بداية البحث إلى أسماء بعض المستشرقين ومنهم ماكس هورتن ، فقد كان ذلك فى معرض الحديث عن أن الفلسفة لم تمت فى العالم الإسلامى بعد الغزالى ، ونحن على اقتناع تام بصحة هذه القضية . وقد نحا هذا النحو كل من هورتن ودى بور وغيرهما .
وأعتقد أنه ليس هناك ضرر إطلاقا فى الاستشهاد بذلك فى هذا المقام . فنحن لا نرفض المستشرقين جملة وتفصيلاً ولا نقبلهم أيضا على طول الخط ولكننا نرفض ما لديهم من سلبيات ونقبل ما لهم من إيجابيات . وهذا هو المنهج الذى اتبعناه فى مناقشاتنا لآراء المستشرقين . وبصفة خاصة فى كتابينا : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى ، والإسلام فى مرآة الفكر الغربى .
ونحن على كل حال نتقدم لأستاذنا الجليل بخالص الشكر وعظيم التقدير على تفضله بتقديم هذا الكتاب فى طبعته الأولى عام ١٩٧٣م . ولا يفوتنا فى هذا المقام أن ننوه بأنه كان صاحب الفضل فى ابتعاثنا للدراسة فى ألمانيا .
(٢) راجع المقارنة الختامية فى نهاية الباب الثالث .

به فيلسوف عن آخر دائمًا ، ورغم ما يكون بينهما من تشابه أو اتفاق فى التفكير ، وفى خطوطه ، وخطواته .

والمؤلف – وهو الدكتور محمود حمدى زقزوق – من شباب الأزهر المستنير الذى ضم إلى ثقافته الإسلامية والعربية : ثقافة غربية . فتخرج فى كلية اللغة العربية – قسم الفلسفة – فى عام ١٩٥٩م ثم تخرج فى جامعة ميونيخ بألمانيا الغربية ، بعد أن درس فيها ست سنوات ، من سنة ١٩٦٢م إلى ١٩٦٨م واختار الفلسفة الموضوع الرئيسى لدراسته هناك .

وكتابه : « المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت » الذى نقدمه اليوم إلى القارئ المسلم .. يبشر بمستقبل له مثمر فى الإنتاج العلمى : يحتفظ فيه بأصالة الإسلام ، مع خطوات المنهج السليم فى الحكم والتقييم .

محمد البهى
مصر الجديدة فى ذى القعدة سنة ١٣٩٢ هـ
يناير سنة ١٩٧٣ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

الموضع الذى يتناوله هذا الكتاب تمت دراسته فى رسالة علمية باللغة الألمانية تقدمنا بها إلى جامعة ميونيخ بألمانيا عام ١٩٦٨م . وقد أثبت هذا البحث بالنصوص القاطعة التطابق الواضح بين المنهج الفلسفى لدى كل من الغزالى وديكارت ، وهو المنهج المعروف بالشك المنهجى . وقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذ راينهارد لاوت **Reinhard Lauth** ، وهو من أشد المعجبين بفلسفة ديكارت ، وكان يعلن فى محاضراته أن الفلسفة الحقيقية قد بدأت بديكارت .

والمعروف أن ديكارت يحظى فى الغرب بتقدير عظيم ،وأنه لقب فى تاريخ الفلسفة بأبى الفلسفة الحديثة . ومن المعروف أيضا أن الغزالى الفيلسوف قد قوبل فى الشرق ولايزال بالجحود والإهمال على المستوى الفلسفى ، واتهم بأنه قضى على الفلسفة فى الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة . ولكن البحث الذى نقدمه إلى القارئ يعطى صورة أخرى مختلفة تمامًا عن هذا الفيلسوف ، تكشف عن مدى تهافت الأسس التى قامت عليها التصورات الشائعة عن الغزالى .

ونحن نزعم أن هذا البحث قد لفت الأنظار إلى أمرين هامين :

أولاً : إبراز التطابق بين أفكار كل من الغزالى وديكارت من خلال المقارنة التفصيلية بين المنهج الفلسفى لدى كل منهما .

ثانيًا : وهذا أمر فى غاية الأهمية من وجهة نظرنا – إبراز التفسير الفلسفى لخروج الغزالى من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ، وتفنيد التفسيرات الصوفية واللاعقلية التى انتشرت وشاعت وكادت تصبح حقائق مقررة لدى الدارسين لفكر الغزالى ، ينقلها اللاحق عن السابق دون بحث أو مناقشة .

وقد كان أمرًا مفاجئًا للأستاذ المشرف – بطبيعة الحال – أن يرى أن الغزالى قد سبق ديكارت إلى اكتشاف واستخدام الشك المنهجى . ولكنه – وهو العالم الجاد – لم يعترض على شىء مما قدمته له ، غير أنه طلب تحويل الرسالة إلى أحد المستشرقين ليراجع النصوص المترجمة إلى الألمانية نظرًا لأنه لا يعرف العربية . وقد تم ذلك بالفعل ، وراجعها الأستاذ أنطون اشبيتالر **A. Spitaler** - وهو من كبار المستشرقين الألمان[1] – ولم يغير فيها حرفًا واحدًا ، ولكنه فقط رفض فكرة أن يكون ديكارت قد تأثر بالغزالى ، وعزا هذا التشابه فى المنهج إلى أنه مجرد توافق أو توارد خواطر دون

---

(١) وقد تتلمذ عليه كل من الزميلين الدكتور محمود فهمى حجازى والدكتور رمضان عبد التواب .

أن تكون هناك معرفة لديكارت بأفكار الغزالى . وقد بينت له حينذاك أن مسألة التأثير والتأثر هذه لم تكن تعنينى فى هذا البحث ، فهى قضية تاريخية تتطلب أدلة مادية . وكل ما يهمنى كان المقارنة الفلسفية .

وقد تم نشر الرسالة بالألمانية فى حينها فى طبعة جامعية .وفى عام ١٩٩٢م قامت بنشرها دار نشر كبرى وهى **Peter Lang - Verlag** وتناول الرسالة بعض الباحثين الغربيين بالتعليق ، وأشادت بها الصحيفة السويسرية اليومية **Neue Zuricher Zeitung** التى تصدر فى زيوريخ[١] . فى مقال كتبه « كريستوف فون فولتسوجن » **Christoph von Wolzogen** تحت عنوان : هل كان الغزالى ديكارتا قبل ديكارت ؟ وأشار الكاتب إلى أهمية الكتاب بوصفه عملاً علميًّا جديرًا بالاعتبار مبينًا أنه قد كشف عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجى – الذى يعد عملا تأسيسيا حاسما فى الفكر الغربى – مرتبط بالفلسفة الإسلامية فى القرن الحادى عشر ، أى قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون ، كما أشار الكاتب إلى أن التطابق المدهش بين الأفكار الواردة فى كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالى وكتاب « التأملات » لديكارت يوحى فى حد ذاته بأن هناك مؤثرات فيلولوجية ، وأن هذه المقارنة – التى جرت لأول مرة من الناحية المنهجية – قد برهنت على وجود تطابق أساسى فى المنهج الفلسفى لكلا الفيلسوفين .

وفى نهاية مقاله أشار الكاتب إلى أن « على من يعتقد أنه يرى فى الغزالى مجرد صوفى منحاز لصوفيته ويرى فى ديكارت مجرد عقلانى منحاز لعقلانيته أن يعيد النظر فى آرائه بالنظر إلى هذا العمل العلمى الذى يعد نموذجًا ممتازًا لاتجاه مستقبلى يمكن أن يطلق عليه اسم علم المقارنات الفلسفية » .

وقد سبق أن أشرنا فى مقدمة الطبعة العربية الثانية إلى ما قاله المؤرخ التونسى عثمان الكعاك من اطلاع ديكارت على أفكار الغزالى عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال للغزالى لا تزال موجودة فى مكتبة ديكارت بالمكتبة الوطنية فى باريس[٢] . ولكن المكتبة الوطنية فى باريس نفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت ، ونفت وجود الترجمة اللاتينية التى أشار إليها الكعاك ، وذلك فى خطاب تلقاه الزميل الدكتور عبد الصمد الشاذلى من المكتبة المذكورة فى ١٩٨٥/٨/٢٩م ردًّا على استفساره عن هذا الموضوع بعد حوار دار بيننا فى هذا الصدد . وقد توصل الدكتور الشاذلى – الذى يعمل فى جامعة جوتنجن بألمانيا – إلى شواهد توحى بتأثر ديكارت

---

(١) فى عددها رقم ٢٨١ الصادر فى ١٩٩٣/١٢/٢م صفحة ٢٩ .

(٢) راجع فى ذلك ص ٣٣٣ من المجلد الأول من « محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامى » – عنابة (الجزائر) ١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦ م .

بأفكار الغزالى . فقد أشار الدكتور الشاذلى فى مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب « المنقذ » إلى إثبات أن ديكارت كانت تربطه صلة صداقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربى لكتاب المنقذ . ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس **Jacob Golius** (١٥٩٦م – ١٦٦٧م) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر**Levinius Warner** - وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه – مخطوط لكتاب المنقذ . وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥م إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، أى بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاما فقط . وهذا المخطوط موجود الآن فى مكتبة جامعة ريك بليدن تحت رقم : **Or.946 (1)**. وفضلاً عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية فى باريس مخطوطًا لكتاب المنقذ تحت رقم : **(Fol. 25-24) 1331**- كان معروفًا فى العصر الذى عاش فيه ديكارت[١] .

والموضوع لايزال فى حاجة إلى مزيد من البحث حتى يمكن التوصل إلى حكم قاطع فى هذه القضية . وقد أبدت بعض الجهات فى فرنسا رغبتها فى ترجمة الكتاب إلى الفرنسية . ويعكف حاليًا أحد الباحثين الفرنسيين على القيام بترجمة الكتاب من النص الألمانى إلى اللغة الفرنسية .

ولسنا نقصد من وراء الكشف عن الصلة بين منهجى ديكارت والغزالى أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتر ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا ، وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذى يعانى منه الكثيرون منا إزاء الغرب ، وذلك باستعادة الثقة فى أنفسنا وتراثنا بهدف أن يكون ذلك حافزًا لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة وبناء فلسفة إسلامية جديدة .

ومن جانب آخر لست أجد تبريرًا لهذا الميل الذى ينحو إليه البعض والذى يتمثل فى تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص فى عقولنا ، وأعنى بذلك تلك النغمة التى نجدها فى بعض البحوث العربية التى تعلى دائمًا من كل فكرة تجدها فى الفلسفة الغربية ، وتقلل فى الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة فى الفلسفة الإسلامية[٢] .

إن التراث الإنسانى أخذ وعطاء ، ولا توجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . والعقل الإنسانى – كما قال ديكارت أيضا – أعدل الأشياء قسمة بين الناس . ولا يجوز لنا أن ننسى أننا أصحاب حضارة عريقة قدمت الكثير للإنسانية . وإذا كان عطاؤها قد توقف فى القرون الأخيرة بفعل عوامل كثيرة فليس معنى ذلك محوها من تاريخ الحضارات .

---

(١) **Al - Ghazali: Der Erretter aus dem Irrtum. herausg.von Elschazli . XXXIV f.,amburg 1988.**

(٢) انظر – على سبيل المثال – كتاب : فى عالم الفلسفة للمرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ١١٧ ، القاهرة ١٩٤٨م .

وكلنا أمل فى أن يتجه بعض الباحثين فى الحقل الفلسفى إلى الاهتمام بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية الحديثة . فالأمر لا يقتصر على التشابه الواضح بين ديكارت والغزالى ، بل يتعداه إلى فلاسفة آخرين . ففكرة السببية لدى الغزالى هى نفسها لدى دفيد هيوم ، ومذهب الذرات الروحية لدى ليبنتز له ما يماثله فى مذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم . وهناك صلة وثيقة بين اسبينوزا والفكر الإسلامى عن طريق الترجمات اللاتينية وعن طريق موسى بن ميمون ، ولدى ابن عربى أفكار لها ما يماثلها لدى اسبينوزا ، ولابن سينا أفكار لها ما يماثلها لدى ديكارت وغيره . ولا نعدم أن نجد صلة بين ميتافيزيقا الغزالى وكانت . وهذ كلها مجرد أمثلة وليس حصرًا للمجالات التى يمكن البحث فيها عن صلات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية الحديثة . أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط فقد توفر على بحثها العديد من الباحثين فى أوربا . وقد أشرنا إلى ذلك بشىء من التفصيل فى نهاية الباب الأول من كتابنا هذا .

وفى ختام هذه المقدمة نأمل أن يكون فى إعادة نشر هذا الكتاب فائدة لقارئ أو نفع لباحث .

والله من وراء القصد .

أ . د . محمود حمدى زقزوق

صفر ١٤١٨ هـ

يونية ١٩٩٧ م

بين يدى البحث

توجد هناك إشارات عامة قصيرة ، فى بعض المراجع التى تتحدث عن الغزالى ، تشير إلى وجود شبه بين منهج الشك عند كل من الغزالى وديكارت . ولكن لم يحدث حتى الآن أن عقدت مقارنة إجمالية أو تفصيلية بين أفكار الفيلسوفين تبين مدى هذا الشبه وأهميته . وفى هذا الكتاب نريد أن نقوم بعقد مقارنة شاملة بين منهج الشك عند الغزالى وديكارت. وسيتضح للقارئ من خلال هذه الدراسة أن ما بين الغزالى وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه إلى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجى فى تأسيس فلسفتيهما . وهذا موضوع لم يلتفت إليه أحد من الباحثين حتى الآن .

وسيكون تركيزنا أساسًا — فى هذه المقارنة — على الناحية الفلسفية البحتة ، بمعنى تفسير الاتفاق فى فكر الفيلسوفين من وجهة النظر الفلسفية الخالصة .ولن نتعرض هنا للناحية التاريخية ، أى بحث مسألة ما إذا كان هناك تأثير لأفكار الغزالى على ديكارت بطريق مباشر أو غير مباشر أم لا[١] .

وقد يتساءل البعض : كيف يحق عقد مقارنة كهذه بين ديكارت — الذى يعتبر أبا للفلسفة الحديثة ، والذى بدأت الفلسفة به ومعه عصرًا جديدًا يختلف عن العصر الوسيط — والغزالى الذى يشاع عنه أنه هدم الفلسفة فى العالم الإسلامى ؟[٢] .

أليس هناك من البون الشاسع بينهما مثل ما بين الفكر فى العصر الوسيط والعصر الحديث ؟ أو بتعبير آخر : أليس الغزالى وديكارت على طرفى نقيض ؟

---

(١) يميل M.M. Sharif فى كتابه Muslim Thought إلى القول بأن : « الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالى لم يجئ عفوًا ، وإنما هو نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثانى خلال الترجمات المتعددة ، وعن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا ديكارت فى الاقتباس من الغزالى .. (راجع ص ٩٩ وما بعدها من ترجمة د . أحمد شلبى للكتاب المذكور تحت عنوان : الفكر الإسلامى . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م) .

ونحن وإن كنا لا نريد الآن فى هذا البحث أن نثبت أو ننفى تأثر ديكارت بالغزالى فذلك يرجع فى رأينا إلى أن هذا الموضوع فى حاجة إلى بحث خاص للتأكد من اطلاع ديكارت على ترجمة لكتاب المنقذ من الضلال بالذات ، نظرا لأن الغزالى قد عرض فيه منهجه الفلسفى . والإجابة عن ذلك تتطلب الإجابة عن سؤال آخر وهو : هل ترجم المنقذ من الضلال كله أو بعضه أصلا فى العصر الذى عاش فيه ديكارت أو قبله ، وهل كان هذا المترجم معروفًا فى أوربا حتى يكون ديكارت قد أطلع عليه ؟ ونظرا إلى أن أحدًا لم يبحث هذه القضية حتى الآن فإن الضمير العلمى يوصى — رغم ما سيراه القارئ فى هذا الكتاب من تطابق أفكار الغزالى وديكارت — بالتوقف فى الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو بالسلب .

ملحوظة : لقد كتبنا هذا الكلام منذ حوالى ثلاثة عقود .ومنذ ذلك الحين توصل بعض الباحثين إلى إثبات أن هناك بعض الشواهد التى توحى بأن ديكارت قد تعرف على نحو ما على أفكار الغزالى—راجع فى ذلك مقدمتنا للطبعة الرابعة.

(٢) انظر على سبيل المثال : الأخلاق عند الغزالى للدكتور زكى مبارك (الطبعة الأولى) ص ٢٥٩ .

ونظرًا إلى ما للإجابة عن هذه التساؤلات من أهمية قبل الدخول فى تفاصيل هذه الدراسة فإننا سنشير فيما يلى إلى ما يوجه إلى الغزالى فى هذا الصدد من اتهامات ونقوم بالرد عليها إجمالاً .

هناك اتجاه شائع فى تاريخ الفلسفة لا يزال يجد من الباحثين من يؤيده حتى اليوم يذهب إلى أن الغزالى ليس فيلسوفًا ، وذلك لأنه هاجم الفلاسفة أصحاب الاتجاه الإغريقى — وبخاصة فى كتابه تهافت الفلاسفة — هجومًا عنيفًا قاسيًا ، كان من عواقبه انهيار الفلسفة فى الإسلام انهيارًا يكاد يكون تاما ، فلم تقم لها قائمة منذ ذلك الحين ، ولم يعد يسمع لها أى صوت .

وعلى الرغم من أن البحوث الحديثة قد كشفت عن خطأ هذا الرأى وبعده عن الصواب فإنه مع ذلك يعود إلى الظهور مرة ثانية فى صورة أخرى .وذلك بادعاء أن الغزالى وإن كان لم يرفض الفلسفة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد فيلسوفًا ، لأنه وإن كان قد أجاز الفلسفة (كما أجاز التصوف أيضًا) فإن ذلك كان بهدف انتزاعهما من معسكر المبتدعة وضمهما إلى الإسلام السنى[١] .

وأنصار هذه النظرية — التى تنسب للغزالى اتجاها غير فلسفى . يرون فى الغزالى — بوجه خاص — رجل الدين الإسلامى الكبير الذى كان همه هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية[٢] . وينطوى هذا الرأى على مقولة خاطئة تتمثل فى استحالة الالتقاء بين العقل والعقيدة ، وهذا أمر لا ينطبق بحال من الأحوال على آراء الغزالى — كما سنرى فى هذا الكتاب — أو هم يرون فى الغزالى متصوفا أدار ظهره للعقل[٣] .

ولتأييد هذه النظرية قد يمكن إضافة الحقيقة التالية : وهى أن الغزالى لم يعتبر نفسه فيلسوفًا .

وللرد على ذلك نقول : إن هذه الاعتراضات الموجهة ضد فلسفة الغزالى تبدو مبنية على فهم خاطئ للفلسفة كفلسفة . وهذه دعوى نذكرها هنا فى هذه المقدمة ، وتتكفل التفاصيل التى يتضمنها هذا البحث بالبرهنة عليها . وأما ما يتعلق بمسألة فهم الغزالى نفسه لعمله العلمى فنود أن نشير إلى أن من الممكن أن يكون هناك مفكر لا يدعى لنفسه صفة الفلسفة وهو فى الواقع

---

(١) انظر فى ذلك مادة « فلسفة » التى كتبها R.Arnaldez فى :

The Encyclopaedia of islam. Vol. II. Leiden-London 1964

(٢) راجع مثلا كتاب A History of Muslim Philosophy.

By M.M. Sharif, wiesbaden 1963, I, p. 556

(٣) انظر أيضا : H.J. Storig جزء ١ ص ٣٥١ من كتابه :

Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt-M, 1971.

حيث يذهب — كما اعتاد غيره من مؤرخى الفلسفة — إلى أن الغزالى كان يمثل الاتجاه الصوفى المضاد للفلسفة الأرسطية ، وأنه قد ركن كلية إلى جانب العقيدة ضد المعرفة ، واتخذ لنفسه موقفا ارتيابيا تشككيا ضد كل علم وفلسفة .

يستطيع بحق أن يعتبر نفسه فيلسوفًا ، فى حين أن هناك كثيرين يزعمون أنهم فلاسفة وهم فى واقع الأمر غير جديرين بهذه التسمية[1] .

ومما لا شك فيه أن الغزالى كان شخصية إيمانية عظيمة ، ولكن لا يجوز - لهذا السبب - أن ينكر المرء أنه كان طيلة حياته باحثًا عن الحقيقة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى ، وبالنظر إلى ذلك يمكن مقارنته بالقديس أوغسطين[2] الذى كان أيضا شخصية دينية كبيرة وفى الوقت نفسه كان فيلسوفًا .أما ما يتعلق بالرأى الذى يزعم أن الغزالى بكتابه « التهافت » قد أراد أن يقوض دعائم الفلسفة أو هو قد قوضها بالفعل ، فإننا نقول ردًا على ذلك : إن الغزالى نفسه قد أراد أن يفهم « التهافت » على أنه نقد وهدم للتعاليم المتناقضة للفلاسفة العرب الأرسطيين ، ولم يرد به التعبير عن إنكار الفلسفة والعقل السليم .

أما ما يتعلق بالادعاء القائل : إن تأثير الغزالى - تاريخًا - قد وضع نهاية للفلسفة الإسلامية فنود أن نشير أولا إلى أنه - على فرض أن انحطاط الفلسفة الإسلامية قد وقع بالفعل - فإنه لا يجوز وضع الفلسفة من حيث هى فلسفة وضعًا مساويًا لأفكار معينة أتيح لها الانتشار والقبول على الصعيدين التاريخى والاجتماعى ، فخصائص الفلسفة لا تتمثل فى شىء من ذلك . وفضلا عن هذا فإنه يمكن أن يطرح سؤال آخر عما إذا كان لهذا الانحطاط أسباب أخرى فعالة أدت إليه أم لا ؟[3] وهذه مسألة ليس هنا الآن مجال حلها .

---

(١) انظر فى ذلك :

Reinhard Lauth: Begriff, Begrundung und Rechtfertigung der Philosophie: Munchen, 1976, P. 15

(٢) ولد فى عام ٣٥٤ فى تاجستا بشمال أفريقيا (الآن سوق الأخرس بالجزائر) ،ومات فى عام ٤٣٠ : انظر الكتاب التالى الذى ألفه **H. Frick** والذى عقد فيه مقارنة بين الغزالى فى كتابه « المنقذ » وأوغسطين فى كتابه « الاعترافات » : **Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins konfessionen, Leipzig 1919.**

(٣) انظر فيما يتعلق بذلك - على سبيل المثال - ما يأتى :

(أ) الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمته لكتاب مشكاة الأنوار للغزالى (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ٣٣ حيث يقول : « كانت الفلسفة المشائية العربية - أى الفلسفة الأرسطية المنصبغة بصبغة الأفلاطونية الحديثة - قد استنفدت جميع أغراضها قبل الغزالى . وكانت قد بلغت ذروتها فى مؤلفات الشيخ أبى على بن سينا ومدرسته بحيث لم يكن مقدرا لها إلا الهبوط والتراجع والتخلى عن مكانها لغيرها من المذاهب فى الميدان الفكرى الإسلامى . ولم تكن الطعنة التى وجهها الغزالى لهذه الفلسفة - ممثلة فى كتابات ابن سينا خاصة - الا عاملاً جديدًا زاد من سرعة هذا الهبوط » .

(ب) وينحو هذا المنحى أيضا جولد تسيهر فى بحثه عن الفلسفة الإسلامية واليهودية المنشور فى (حضارة العصر الحاضر) انظر: **Kultur der Gegenwart 1.5, p. 63, Berlin 1909.**

(ج) ويشير **M.S. Sheikh** إلى ذلك أيضا فى ص ٦٢٢ من كتاب : **A History of Muslim Philosophy**. الذى سبقت الإشارة إليه، ويرى أنه لا يمكن الادعاء ببساطة أن مفكرًا واحدًا يتحمل مسؤولية انحطاط الحضارة الإسلامية منذ القرن الثانى عشر؛ وفضلا عن ذلك فإن الغزالى نفسه لم يدر ظهره أبدا للفلسفة .وكان على إحاطة واسعة بكل علوم عصره .

وبصرف النظر عن كل ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون هذا الانحطاط المزعوم للفلسفة الإسلامية – منذ القرن الثانى عشر – قد وقع بالفعل ، فإن هناك من الباحثين من يرى أن هذا الادعاء ما هو إلا مجرد أسطورة فى مجال العلم يجب أن تأخذ طريقها إلى المتحف[1] .

وعلى الجملة فإنه ينبغى النظر إلى موقف الغزالى النقدى من مسائل الفلسفة نظرة عادلة تضع هذا النقد فى مكانه الصحيح ولا تخلط بينه وبين إنكار الفلسفة من حيث هى فلسفة . وفوق ذلك كله نريد أن نشير إلى أن الغزالى بجانب عمله كناقد كان أيضًا صاحب عمل خلاق فى ميدان الفلسفة ، وكان مفكرًا أصيلا[2] .

ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالى بمنهجه الفلسفى قد تقدم عصره بعدة قرون ، ولم يلحقه فى أفكاره إلا ديكارت أبو الفلسفة الحديثة .

والكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القارئ يشتمل على أربعة أبواب : أولها حول « دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى »[3] . وقد قصدنا بهذا الباب إلقاء الضوء على المناخ العقلى الذى هيأه الإسلام لقيام حركة فلسفية أصيلة فى المجتمع الإسلامى .ومن ناحية أخرى الإشارة إلى الأثر الذى أحدثته الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأوربية بعد انتقال الفكر الفلسفى الإسلامى إلى أوربا عبر الترجمات اللاتينية العديدة التى قام بها الأوربيون فى هذا الصدد .. وبذلك يعد هذا الباب على نحو ما بمثابة تمهيد أولى للبحث الأصلى فى هذا الكتاب . أما الباب الثانى فإنه يتضمن مدخلا تاريخيًا عن الغزالى ومؤلفاته والاتجاهات الفكرية فى عصره . أما الباب الثالث – وهو الباب الرئيسى فى الكتاب – فإنه يشتمل على مقارنة أفكار الغزالى وديكارت بالتفصيل . وعلى نتائج هذا الباب تنبنى نقاط البحث فى الباب الرابع والتى تتناول آراء الغزالى الأساسية فى العقل ومدى قدراته المعرفية ، كما تتعرض فى هذا الصدد للعلاقة بين العقل وكل من التصوف والنبوة عند الغزالى مع الإشارة بين حين وآخر إلى ما قد يكون هناك من وجه شبه فيما يتعلق بهذه النقاط بين أفكار ديكارت والغزالى .

---

(١) انظر فى ذلك ص ٢٣٣ وكذلك ص ١٧ و ٢٣٠ من كتاب فلسفة الإسلام لماكس هورتن :
Max Horten: Die Philosophie des Islam. Munchen 1924
انظر أيضا ديبور **De Boer** فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ترجمة د . أبو ريده) ص ٢٣١ حيث يقول : كثيرا ما يقال إن الغزالى قضى على الفلسفة فى الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة ، ولكن هذا زعم خاطىء لا يدل على علم بالتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالى مئات بل ألوفا . » .

(٢) انظر فى ذلك أيضا : (رينان) فى كتابه عن ابن رشد ص ٩٦ : **E. Renan: Averroes. Paris 1852**

(٣) لقد أضفنا هذا الباب إلى الكتاب ابتداء من الطبعة الثالثة .

وإننا إذ نضع فلسفة الغزالى من خلال هذه الدراسة فى ضوء جديد فإننا نأمل أن يمهد ذلك السبيل لإعادة النظر فى الحكم على فلسفة الغزالى التى هضم حقها فى تاريخ الفلسفة عبر القرون .

وإذا كان لنا من هدف آخر من وراء هذا الكتاب غير إبراز هذا الجانب المشرق من فلسفة الغزالى ومقارنتها بفلسفة ديكارت ، فذلك هو أن هذا الكتاب يمثل فى الوقت نفسه دعوة عامة للمسلمين بوجه خاص لإعادة النظر فى الأسس الفكرية التى يقوم عليها تفكيرهم فى عصرنا الحاضر . فالمسلمون فى شتى بقاع الأرض فى أشد الحاجة اليوم إلى مثل هذا المنهج الفلسفى الغزالى ، إذ كانوا يريدون حقًا أن تكون لهم أصالتهم الفكرية وطريقهم المستقل فى جهودهم نحو تطوير حياتهم ومجتمعهم . وستظل دعوة الغزالى إلى التحرر من التبعية العقلية والجمود الفكرى دعوة حية متجددة على مر الزمان ، لأنها دعوة إلى تحقيق إنسانية الإنسان . وكأنى بالغزالى يوجه هذه الدعوة إلى المسلم المعاصر الذى تحيط به شتى الاتجاهات الفكرية المتناقضة من كل جانب ، فاذا به ينساق وراء التقليد الأعمى الذى فيه هلاكه المحقق .

يقول الغزالى :

« فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال .. ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعًا ، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال »[1] .

---

(١) ميزان العمل ص ٤٠٩

البَــابُ الأولـُ

دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى

الفصل الأول

موقف الإسلام من العقل

الحديث عن دور الإسلام فى تطور الفكر لابد من التمهيد له بعرض موقف الإسلام من العقل ، إذ أن هذا الموقف هو الذى يستطيع أن يتيح لنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام فى تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة . وعلى هذا سينقسم بحثنا فى هذا الباب إلى قسمين أولهما عن موقف الإسلام من العقل وثانيهما عن دور الإسلام فى تطور الفكر .

أولاً : موقف الإسلام من العقل :

١ - تمهيد :

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكرًا فلسفيًّا ، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر ، ولكنها كانت من فلتات الطبع وخطرات الفكر كما يقول الشهرستانى[(١)] (٤٧٩ هـ - ٥٤٨ هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشرًا لديهم من آراء وأقاصيص ، « لقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة ، ومعارف طبية تجريبية مصحوبة بالرقى والعزائم والتمائم ، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالى والغيلان والشياطين ، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية ، وشعر فى الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية ، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة ، لأن التفكير الفلسفى لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الاسلام[(٢)] .

فقد بعث الإسلام فيهم حياة جديدة . ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقًا إلى أقصى الأندلس غربًا ، وأنشئوا حضارة زاهرة كانت

---

(١) الملل والنحل جـ٢ ص ٦٠ دار المعرفة بيروت ١٩٨٢ م . راجع أيضًا طبقات الأمم للقاضى أبى القاسم (صاعد بن أحمد) الذى يقول فى معرض كلامه عن علم العرب فى الجاهلية (ص ٤٥ طبعة بيروت) : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئًا منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به » .

انظر المزيد من التفصيل عن ذلك فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٣١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ م) .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص ١٦/١٥ دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣ م ، راجع أيضا : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبده الشمالى ص ٩٠/٨٩ بيروت ١٩٧٩ م .

من أطول الحضارات عمرًا فى التاريخ . وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم .

٢ - الإنسان فى نظر الإسلام :

لقد كان حجر الأساس فى هذا البناء الجديد يتمثل فى نظرة الإسلام إلى الإنسان .فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله فى الأرض(١) . وقد فضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريم كما تعبر عن ذلك آيات القرآن(٢) . وهذه الكرامة التى اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة ، فهى حماية إلهية للإنسان تنطوى على احترام حريته وعقله وفكره وإرادته ، وتنطوى أيضًا على حقه فى الأمن على نفسه وماله وذريته(٣) . وهذه الكرامة تعنى فى النهاية الحرية الحقيقية . وهي تلك الحرية الواعية المسؤولة التى تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسؤولية التى أشار إليها القرآن فى قوله ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾(٤) .

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسؤولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . ويشير القرآن إلى ذلك فى آيات عديدة منها قوله تعالى : ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(٥) .

والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز أن يقف منه موقف اللا مبالاة بل ينبغى عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفًا إيجابيًا . وإيجابيته تتمثل فى درسه والنظر فيه للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير . والاستفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر فى ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه

---

(١) مصداقا لقوله تعالى : ﴿إنى جاعل في الأرض خليفة﴾ البقرة الآية ٣٠ .

(٢) مثل قوله تعالى : ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ الإسراء الآية ٧٠ .

(٣) راجع أيضا دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٣ ما بعدها . دار القلم بالكويت ١٩٨٠م .

(٤) الأحزاب الآية ٧٢ .

(٥) الجاثية الآية ١٣ .

إلى الرقى الروحى . يقول القرآن ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[1] .

٣ - العقل ووظيفته :

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذى سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذى اختصه الله به وميزه به على سائر المخلوقات ، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعويل عليه فى أمور العقيدة والمسؤولية والتكليف . ولا تأتى الإشارة إلى العقـل فى القـرآن الكريم إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيـات القرآنية التى وردت الإشارة فيها إلى العقل[2] . ولـم يكن من قبيل المصادفة أن تكون الإشارة إلى العقل فى القـرآن فى صيغ عديدة ، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد ، وتارة ثانية فى صيغة أفعـال بلفظ المفـرد أو بلفظ الجمع مثل : يعقلون - يفقهون - يتفكرون - ينظرون - يبصرون - يعتبرون - يتدبرون - يعلمون - يتذكرون ، وتارة ثالثة فى صيغة أولى الألباب أو أولى الأبصار أو أولى النهى . فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التى أراد الله للعقل الإنسانى أن يمارسها فى هذا الوجود[3] .

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه .. فهو يخاطب العقل الذى يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويتعظ ويتدبر ويحسن التدبر والروية[4]

وقد وعى رجال الفكر الإسلامى القيمة الكبرى التى يسبغها الإسلام على العقل فقال عنه حجة

---

(١) فصلت الآية ٥٣ .

(٢) العقل من حيث مدلوله اللفظى العام ملكة يناط بها الوازع الأخلاقى أو المنع عما هو محظور ومنكور . ومن هنا كان اشتقاقه من مادة عقل التى يؤخذ منها العقال . وفى ذلك يقول الجاحظ : « وإنما سمى العقل عقلا لأنه يزم اللسان ويخطمه عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير » . وللعقل خصائص عديدة : منها أنه ملكة الإدراك التى يناط بها الفهم والتصور وإدراك الأمور ، ومنها أنه ملكة الحكم فهو يتأمل فيما يدركه ويقلبه على جميع وجوهه ويحكم عليه .ويتصل بملكة الحكم ملكة الحكمة أيضا ، وذلك إذا انتهت حكمة الحكيم به إلى العلم بما يحسن وما يقبح وما ينبغى له أن يطلبه وما ينبغى له أن يأباه ، ومن خصائص العقل أيضا الرشد وهو تمام النضج : فالعقل الرشيد ينجو به الرشاد من الوقوع فى مهاوى النقص والاختلال . راجع : التفكير فريضة إسلامية" للأستاذ عباس العقاد ص ٨ وما بعدها ، دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩ م ، وتجديد الفكر العربى للدكتور زكى نجيب محمود ص ٣١٠ . دار الشروق بيروت ١٩٧١ م .

(٣) وردت مادة عقل وما اشتق منها فى القرآن تسعة وأربعين مرة ، ووردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين مرة ،ومادة فكر وما اشتق منها ثمانى عشرة مرة ، وورد تعبير أولى الألباب ست عشرة مرة . هذا بالاضافة إلى عشرات المرات التى وردت فيها بقية الألفاظ التى تعبر عن وظائف العقل المختلفة .

(٤) التفكير فريضة إسلامية ص ٢٠ .

الإسلام الغزالى (٤٥٠ هـ – ٥٠٥ هـ) إن العقل (**أنموذج من نور الله**)[١] وقال عنه الجاحظ (توفى عام ٢٥٥ هـ) إنه وكيل الله عند الإنسان[٢] .

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء هذه الوظيفة يعد تعطيلاً للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها . وهؤلاء الذين يفعلون ذلك يصفهم القرآن بأنهم أحط درجة من الحيوان حيث يقول : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾[٣] . ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا . يقول القرآن حكاية عن الكفار يوم القيامة ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير ، فاعترفوا بذنبهم﴾[٤] .

ولهذا كانت دعوة القرآن للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل . وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجبًا دينيًا وفريضة إسلامية . ومن هنا قرر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذا من آيات القرآن العديدة فى هذا الشأن[٥] .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبًا دينيًا فى الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقى وسائل الإدراك الحسية وفى ذلك يقول القرآن ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾[٦] .

٤ – تمهيد الطريق أمام العقل :

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التى أرادها الله كان حرص الإسلام شديدًا على إزالة كافة العوائق التى تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته .

ولهذا طالب الإسلام بتحطيم هذه العوائق ليشق العقل طريقه للفهم الصحيح والتفكير السليم . ويتجلى لنا ذلك واضحًا من النقاط التالية :

---

(١) مشكاة الأنوار للإمام الغزالى ص ٤٤ . القاهرة ١٩٦٤ م .

(٢) نقلا عن : تجديد الفكر العربى ص ٣١٠ .

(٣) الأعراف الآية ١٧٩ .

(٤) الملك الآية ١٠ ، ١١ .

(٥) فصل المقال لابن رشد ص ١٠ (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان فلسفة ابن رشد – المكتبة المحمودية التجارية بالأزهر ١٩٦٨ م) .

(٦) الإسراء الآية ٣٦ .

(أ) رفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى . فالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون نهانا فى الوقت نفسه عن التقليد الذى فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره فى الوجود .فالتقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز .ولهذا عاب القرآن على المشركين تقليدهم الأعمى لأعرافهم وتقاليدهم وأسلافهم مستنكرًا مثل هذا التقليد . وفى ذلك يحكى عنهم قولهم ﴿حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ ويتساءل فى استنكار : ﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئًا ولا يهتدون ؟﴾[1] . وقد حذر النبى ﷺ من التقليد الأعمى قائلاً : « لا تكونوا إمَّعة »[2] بمعنى لا تكونوا مقلدين للآخرين تقليدًا أعمى .

(ب) القضاء على الدجل والشعوذة والاعتقاد فى الخرافات والأوهام وإبطال الكهانة . فلا كهانة فى الإسلام وليس هناك مخلوق يتحكم باسم الدين فى رقاب العباد ، فلا ضر ولا نفع إلا بإرادة الله الذى يقول لنا فى القرآن إنه أقرب إلينا من حبل الوريد .وأنه قريب يجيب دعوة من يدعوه . والرسول ﷺ يقول « إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله »[3] . وعقائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مقررات العقل السليم .وقد وقف الرسول بحزم فى وجه الخرافات والأوهام . وعندما مات ابنه إبراهيم تصادف أن كسفت الشمس فى ذلك اليوم ، فقال البعض إن كسوف الشمس هو مشاركة فى الحزن على موت إبراهيم . وقد واجه النبى ذلك بحسم قاطع قائلا : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد »[4] .

(ج) تركيز الإسلام على المسئولية الفردية . فكل فرد مسئول عن أعماله مسئولية تامة ، وليس هناك خطيئة موروثة ، وآيات القرآن فى هذا الشأن واضحة صريحة . وهذه المسئولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه فى الأمن على نفسه وعقله وماله . وقد جعل الإسلام الأمن على العقل من بين المقاصد الضرورية الأساسية التى قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا . وهذه المقاصد الضرورية هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[5] .

(د) حرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية ورفعه

---

(١) المائدة الآية ١٠٤ .

(٢) رواه الترمذى ونصه : « ولا تكونوا إمعة : تقولون إن أحسن الناس أحسنا ، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا » .

(٣) رواه الترمذى والإمام أحمد

(٤) رواه البخارى ومسلم .

(٥) انظر الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ١٠ ، دار المعرفة — بيروت .

إلى مقام العزة التى يقول القرآن فيها ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[1] ، ويقول الرسول أيضًا « اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس »[2] ، كما قرر الإسلام ألا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وأن المؤمن لا يخشى فى الحق لومة لائم .

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقى الذى يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعى ويفهم . وبهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيده ، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده ، وبهذا - كما يقول الشيخ محمد عبده - تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر[3] . وقد كان لهذا الموقف الأساسى للإسلام من العقل أثره العظيم فى صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية .

وبعد هذا التمهيد الضرورى عن موقف الإسلام من العقل يحق لنا الآن أن ننتقل إلى الحديث عن دور الإسلام فى تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة .

---

(١) المنافقون الآية ٨ .

(٢) رواه تمام فى فوائده وابن عساكر فى تاريخه . والحديث معناه صحيح وإن تكلم علماء الحديث فى سنده .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٣٣ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩ م) .

الفصل الثانى

دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى

وهذا الموضوع نريد أن نتناوله من ناحيتين : **أولهما** تتمثل فى الإشارة إلى بعض الأفكار الهامة التى اشتملت عليها تعاليم الإسلام وكان لها أثرها ولايزال فى تطور الفكر ، **وثانيهما** تتمثل فى الإشارة إلى انتقال الفكر الإسلامى إلى أوروبا ومدى ما قام به هذا الفكر من تنشيط ودعم للنهضة الفكرية والحضارية فى الغرب .

١ - الجانب الفكرى :

(أ) نظرة عامة :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية فى أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل ، وازدهرت فى بلاد المسلمين كافة ، وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الإسلامى مع هذه الثقافات المختلفة . ولم يرفض المسلمين ثقافة من الثقافات لمجرد الرفض ، وإنما ساروا فى ذلك على مبدأ قرآنى يقول : ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾[1] وهذا يعنى قبول كل ما هو إيجابى نافع ورفض كل ما هو سلبى لا خير فيه . وقد كانت كلمات الرسول عليه السلام « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة »[2] وقوله : « الحكمة ضالة المؤمن »[3] أى هى ذلك الشىء الذى ينشده المؤمن ، فإذا وجدها فى أى مكان أخذها — كانت هذه الكلمات نبراسًا يضىء للعقول طريقها نحو العلم والمعرفة بلا حدود .

وقد رفع القرآن من شأن العلماء فى آيات صريحة وأشادت أول كلمات نزلت من السماء على محمد ﷺ بالعلم ، واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله ، لأنهم الذين يدركون أسرار الله فى خلقه ويعون روعة الكون وجمال الخلق وجلال الخالق . وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء .

---

(١) الرعد الآية ١٧ .

(٢) رواه ابن ماجه بلفظ « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ومن الواضح أن لفظ المسلم هنا يعنى الفرد المسلم رجلا كان أو امرأة .

(٣) رواه الترمذى وابن ماجه .

ولم تكن الأسس التى وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية ، وإنما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها فى المجتمع الإسلامى ، فكان دولة الإسلام أرحب الدول صدرًا وأسمحها فكرًا مع الفلسفة والفلاسفة ، ومن أصيب من الفلاسفة المسلمين يوما بمكروه فإنما كان ذلك من كيد السياسة ، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حجر على الأفكار . فالإسلام بتعاليمه يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية إنسانية دون أن يخشى عليه طالما وجد من المنتسبين إليه من يستطيع فهمه فى أصوله وغايته[1] . ولم يحدث أن وقف الدين الإسلامى عقبة فى سبيل البحث فى العلوم الطبيعية على النحو الذى شهدته أوروبا فى العصور الوسطى ، بل كان الإسلام دائمًا وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمون فى هذا المجال .

وبالإضافة إلى ما تقدم نجد فى القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى لنا منها إطلاق القرآن للطاقات الفكرية إطلاقًا لا حد له .ومن بين هذه الشواهد مايلى[2] :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيبًا مقنعًا مستخدمًا فى ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة . فالكفار مثلا حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : ﴿ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ يعقب القرآن على ذلك بقوله : ﴿وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾[3] وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم ، موجهًا نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفى ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعى .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام فى أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع فى الخطأ والتناقض . فيقول ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[4] . وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله : ﴿أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون﴾[5] . وهنا يريد القرآن أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التى تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لابد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

---

(١) راجع : التفكير فريضة إسلامية ص ٥٩/ ٦٠ والفكر الإسلامى فى تطوره للدكتور محمد البهى ص ١٠ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م .

(٢) انظر تأملات فى الفكر الإسلامى للدكتور محمد كمال جعفر ص ٨٧ وما بعدها – مكتبة دار العلوم بالقاهرة : ١٩٨٠ م .

(٣) الجاثية الآية ٢٤ .

(٤) الإسراء الآية ٣٦ .

(٥) الزخرف الآية ١٩ .

ثانيًا : يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلى الذى دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية فى صورة متدرجة فى تسلسل منطقى رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها ، وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية فى بداية القصة ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾[1] .

وقد ازدانت الحضارة الإسلامية بأعلام من ألمع المفكرين فى المجال الفلسفى من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وقد شهد القرن التاسع والعاشر الميلاديين حركة عقلية نشيطة دائبة لدى المسلمين .

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فإنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها والإضافة إليها ونقد ما فيها من قصور ، مدركين أن الفكر الفلسفى فكر متطور وليس فكرًا جامدًا . فالبناء الفلسفى كما يقول أبو بكر الرازى (٨٦٤ م – ٩٢٥ م) بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئا جديدا[2] ، يمهد به السبيل لمن يجىء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى .

وقد برع العقل الإسلامى فى ميادين أخرى كثيرة . ويمكننا أن نشير فى هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجبر من عدم . ومايزال هذا العلم يحمل اسمه العربى فى لغات الغرب ،وأضاف المسلمون إلى الأعداد المعروفة فى الغرب بالأعداد العربية – أضافوا إليها الصفر الذى أحدث ثورة حقيقية فى علم الحساب ، وكان أحد علماء المسلمين فى الرياضة وهو الخوارزمى (توفى حوالى ٨٤٧ م) هو الذى ابتدع اللوغارتم[3] .

ولسنا هنا فى مجال حصر إبداع العقل الإسلامى فى دنيا العلوم على اختلاف أنواعها ،فهذا مجال يطول فيه الحصر . ولسنا هنا أيضا فى معرض التغنى بالأمجاد أو اجترار الذكريات الجميلة ، ولكننا نقرر فقط بعض الواقع الذى كان أثرًا من آثار التعاليم الإسلامية التى هيأت للعقل الإسلامى هذه الانطلاقة الفذة التى انتقلت بعد ذلك إلى أوربا عن طريق الترجمات المختلفة التى بدأت فى بواكير القرن الثانى عشر فأحدثت فيها يقظة جديدة شهد بها المؤرخون الأوربيون المنصفون .

---

(١) الأنعام الآية ٧٥ .

(٢) ونص عبارة الرازى فى ذلك كما ورد فى رسائله الفلسفية : « اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة ، وواظب على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل » . انظر مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥ ترجمة أنيس فريحه – دار الثقافة بيروت ١٩٨٠ م .

(٣) راجع هموم المثقفين للدكتور زكى نجيب محمود ٩١/٩٠ دار الشروق – القاهرة – بيروت .

ونريد الآن أن نبرز بعض الأفكار الهامة التى قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضارى . وسنكتفى فى هذا الصدد بثلاثة أمثلة وهى : مبدأ الاجتهاد أو الاستقلال العقلى ، وفكرة الوسطية ، وأخيرًا النظرة الإسلامية للتاريخ .وفيمايلى نلقى بعض الضوء على هذه الأفكار :

(ب) مبدأ الاجتهاد :

لقد أكد الإسلام على فكرتى التوحيد وختم النبوة ، ويعنى ذلك رفع الوصاية عن العقل . فعلى العقل إذن بعد أن انتهت النبوة وانقطع الوحى السماوى أن يعتمد على نفسه فى كل ما لم يرد فيه نص دينى ، وعلى العقل أن يثق فى قدراته . ولهذا دعا القرآن باستمرار إلى استخدام العقل والتجربة والنظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين . معتبرا ذلك كله مصادر هامة للمعرفة الإنسانية .

ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر وتحريكه لاستمرار التقدم وتطوير الحياة . ومن بين هذه الخطوات كان مبدأ الاجتهاد ، أى الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . وقد كان ذلك بداية النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما هذا الاجتهاد فى رعاية القرآن . ويعتبر الاجتهاد مبدأ الحركة أو الديناميكية فى بناء الإسلام كما يقول إقبال[1] (توفى عام ١٩٣٨ م) .

لقد امتدت سماحة الإسلام إلى إفساح المجال أمام العقل فى مجال الأحكام الشرعية التى لم ترد فيها نصوص ، فأباح له الاعتماد على نفسه وشجعه على ذلك ودفعه إليه دفعا . وتقررت فى ذلك قاعدة إسلامية تقول : إن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران . وقد روى عن معاذ بن جبل أن النبى ﷺ لما بعثه واليًا إلى اليمن قال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟قال فبسنة رسوله ﷺ ، قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟قال : أجتهد رأيى . فوافقه النبى ﷺ على ذلك ومدحه على حسن إدراكه وفهمه[2] .

وقد كان لمبدأ الاجتهاد أثره العظيم فى إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين وإيجاد الحلول السريعة للمسائل التى لم يكن لها نظير فى العهد الأول للإسلام . وقد نشأت عنه مذاهب الفقه الإسلامى الأربعة المشهورة التى لا يزال العالم الإسلامى يسير على تعاليمها حتى اليوم ، وأدى

---

(١) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ١٤٤ ، ١٦٨ ، ١٧٠ . القاهرة ١٩٦٨ م .

(٢) راجع جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر جـ ٢ ص ٦٩ (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م) .

الاجتهاد أيضًا إلى ظهور علم فلسفى هو علم أصول الفقه الذى يعد بمثابة فلسفة للتشريع الإسلامى . وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الإمام الشافعى ، وذلك قبل أن يتأثر الفكر الإسلامى بالفلسفة اليونانية[1] .

وهكذا كان ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه مما لم يرد فى شأنه نصوص هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية عند الإسلام ، تلك الوقفة التى أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الإبداع[2] .

(جـ) فكرة الوسطية :

أما الفكرة الثانية وهى فكرة الوسطية فنراها تسود تعاليم الإسلام ، فالإنسان جسم وروح ، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهما ، وإنما يحرص على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح فى تناسق رائع . فالإنسان له أن يتمتع بكل الخيرات التى أحلها الله له فى هذه الحياة . وفى الوقت نفسه لا ينبغى له أن يهمل مطالب روحه ، يقول القرآن ، ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾[3] ويقول الرسول ﷺ « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا »[4] .

وقد سمع النبى ﷺ ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجد أنهم يبالغون فى العبادة إلى حد إهمال مطالب الجسد إهمالاً يكاد يكون تامًّا . فقد قال أحدهم إنه يقضى ليله دائما فى الصلاة ، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة ، وقال الثالث إنه يعتزل النساء ولا يتزوج أبدًا . فلم يوافقهم النبى على ذلك وبين لهم أنه أخشاهم لله وأتقاهم له ومع ذلك فهو يصوم ويفطر ، ويصلى ويرقد ، ويتزوج النساء ، وأن هذه هى سنته التى ينبغى السير على نهجها وأن من ابتعد عن هذا الخط الواضح كان بعيدًا عن النبى وتعاليمه[5] .

وهذه الفكرة التى رأيناها تسود العلاقة بين الجسم والروح وهى فكرة الوسطية نجد لها نظيرًا فى العلاقة بين العقل والدين . فالإسلام يحرص أشد الحرص على ألا يكون هناك نزاع أو تناقض

---

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ١٢٣ – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م) .

(٢) هموم المثقفين ص ٨١ .

(٣) القصص الآية ٧٧ .

(٤) على الرغم من أن علماء الحديث قد تكلموا فى سند هذا الحديث فإن معناه صحيح . وقد رواه ابن قتيبة فى غريب الحديث موقوفًا عن عبدالله بن عمر ، ورواه ابن المبارك فى الزهد من طريق آخر موقوفا على عبد الله بن عمرو بن العاص ، ورواه البيهقى مرفوعا عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٥) انظر نص هذا الحديث فى صحيح البخارى مرويا عن أنس بن مالك (كتاب النكاح ١) .

بين العقل والدين ، فكلاهما من مصدر واحد ، قد خلقهما الله لهداية الإنسان وإرشاده ، وكلاهما أثر من آثار الكامل وهو الله ، وآثار الكامل لا يناقض بعضها بعضا .

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن الإنسان فى موقف الاختيار بينهما . فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعًا . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان وجوهرها ، فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة الحيوان .

وهكذا حسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل ، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم . ولهذا فليس الإسلام فى حاجة إلى العلمانية (Secularization) ، لأن الأسباب التى أدت إلى العلمانية فى أوربا لا مكان لها فى الإسلام ، والزعم الشائع فى تاريخ الفكر الإنسانى بأن هناك صراعًا مستمرًا وتناقضًا بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامى ، فكلاهما – الدين والعقل – يشكلان فى الإسلام وحدة واحدة .

وقد كان لفكرة الوسطية وروح الاعتدال التى تنطوى عليها تعاليم الإسلام أثرها العظيم فى سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة فى الحضارة الإسلامية بصفة عامة والثقافة الفلسفية بصفة خاصة . ولهذا رأينا الفلاسفة المسلمين يتجهون فى فلسفتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيان توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر الفلسفة – فى المعرفة والوصول إلى الحقيقة . وقد اتخذ التوفيق لديهم صورًا عديدة .

فقد ركز ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ – ١٠٣٠ م) على الغاية . ولهذا اهتم بالتوفيق بين غاية كل من الأخلاق – وهى فرع من فروع الفلسفة – والدين من حيث أن كلاً منهما يهدف إلى سعادة الإنسان[١] . وكذلك اهتم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ – ١٠٦٣ م) بالمعنى العملى لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة فى ذلك[٢] .

أما الكندى (ت ٢٥٢ هـ – ٨٦٥ م) الذى عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تتناقض إطلاقا مع الدين ، فغايتهما واحد[٣] . ويقرر الكندى صراحة توافق

---

(١) انظر فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٦٩ . القاهرة ١٩٦٣ م .

(٢) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ .

(٣) انظر المزيد من التفصيل فى ذلك للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى كتابه : الكندى وفلسفته ص ٥٣ وما بعدها (دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٠ م) .

العقل والنقل ، أو الفلسفة والدين . وفى هذا الصدد يقول فى رسالته إلى المعتصم ، وهى الرسالة التى تدور حول علم الأشياء بحقائقها ، أى حول الفلسفة :

« علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها »[1] .

ويرى الفارابى (ت ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة (فكلاهما يعطى المبادئ القصوى للموجودات .فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى) . والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظامًا واهيًا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين ، فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد . .

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٤٦ م) أنه لا يوجد فى أقسام الحكمة (أى الفلسفة) ما يخالف الدين أو يتعارض معه . ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة عن منهاج الشرع إلى قصور فى تفكيرهم وعجز فى أفهامهم . وفى ذلك يقول : « **لقد ظهر أنه ليس شىء منها (أى الفلسفة) يشتمل على ما يخالف الشرع ، فان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجيه ، فإنها بريئة منهم** »[2] .

وقد بين ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة (**حى بن يقظان**) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس ، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين[3] .

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجيهما ، وبين فى كتابه (فصل المقال) اتفاق الدين والفلسفة قائلاً : إن الحق لا يضاد الحق

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية - جـ ١ ص ١٠٤ (نقلا عن : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور محمد على أبو ريان ص ٣٤٣ - الإسكندرية ١٩٨٣ م) .
انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٨ . وتأملات فى الفكر الإسلامى ص ٣٠٤ وما بعدها . .
(٢) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .
(٣) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور وترجمة الدكتور أبو ريده ص ٣٧٧ (القاهرة ١٩٥٧م) .

بل يوافقه ويشهد له ، وقال أيضا (**إن الحكمة (أى الفلسفة) هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة**)[1] .

أما الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين ، وإن كان لم يذكر الفلسفة فى هذا الصدد باللفظ . فالإنسان كما يقول - لا يستطيع أن يستغنى عن الدين أو العقل . فالعقل كالاساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ، فلا نفع فى أساس بدون بناء ، ولا ثبات لبناء بدون أساس . ولذلك يرى الغزالى أنهما متحدان اتحادًا لا يمكن فصله ، ومن يجرؤ على تعطيل أى منهما فهو - فى رأى الغزالى - إما جاهل أو مغرور .

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإنه ليس هناك أيضا - كما يقول - تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية ، وعدم القدرة على الربط بينهما يرجع فى رأيه إلى عمى فى البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة[2] .

فإذا انتقلنا من عصر تلك النخبة الشهيرة من فلاسفة المسلمين واتجهنا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) يقول فى علاقة الدين بالعقل فى الإسلام : (لقد تآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل) وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشىء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل . فالعقل من أشد أعوان الدين الإسلامى[3] .

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هى الخط الواضح للإسلام . والذى يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح الوسطية بصفة عامة كانت طابعا عاما للمسلمين فى كل العلوم النظرية تقريبا . فنحن نجدها فى علم العقيدة وفى الفقه والتشريع وفى التصوف وفى الفلسفة[4] . وكان الهدف الأكبر لفلاسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة

---

(١) راجع فصل المقال لابن رشد ص ١٥ ، ٣٥/٣٦ .

(٢) راجع معارج القدس للغزالى ص ٤٦ (المكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ) ، وإحياء علوم الدين جـ٣ ص ١٦ ، ١٧ . (طبع مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة ١٩٣٩ م) .

(٣) رسالة التوحيد ص ٤٥ ، ٥٣ .

(٤) انظر تعليق الدكتور محمد يوسف موسى فى ص ١٩٧ / ١٩٨ من ترجمته لكتاب جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . القاهرة ١٩٤٥ م .

الكون ترضى الدين والعقل معًا ، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلقى والروحى والجانب الفلسفى فى العلم[1] .

ويبرز بعض المفكرين المعاصرين بحق أهمية الدور الكبير للإسلام فى تطور الفكر الإنسانى بصفة عامة . ويتمثل ذلك فيما قامت به الثقافة الإسلامية من دمج عظيم للعناصر الإيجابية فى حضارتين متجاورتين ومتنافرتين وهما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى . فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلية . وبظهور الإسلام وفتوحاته انهدمت الفواصل بين هاتين الثقافتين فأخرج الإسلام إلى العالم صيغة حضارية إسلامية جديدة تسع الإنسان أينما كان ، فى اتجاه نحو عالمية الثقافة . ويرجع ذلك إلى أن مبادئ العقيدة الإسلامية تشتمل على ما يهيئ الإنسان لاستخدام المنطق العقلى فى شئون فكره ومعاشه ، كما تشتمل كذلك على ما يعده للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدليلات المنطق العقلى . وهكذا التقى الشرق والغرب فى بوتقة واحدة . فقد جمعت الصيغة الجديدة بين إدراك الحدس الصوفى وإدراك العقل الاستدلالى بحيث احتملت الحياة الثقافية فى الجماعة الإسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطقة العقل فى آن واحد[2] .

وبعد هذا العرض لفكرة الوسطية ننتقل الآن إلى الاشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتمثلة فى نظرة الإسلام إلى التاريخ .

(د) نظرة الإسلام إلى التاريخ :

يشير القرآن فى كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الحواس والعقل[3] ، وهذا يعنى استبعاد كافة المعارف الاخرى التى تعتمد على الخرافات والأوهام أو الكهانة والسحر وما شاكل ذلك .

ونحن إذا تأملنا آيات القرآن فإننا نستطيع أن نستخرج أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الاخلاق ،ونجد فيه أيضًا منهجًا لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية[4] .

---

(١) انظر روح الإسلام من تأليف سيد أمير على وترجمة أمين محمود الشريف ص ٣١٥ (من سلسلة الألف كتاب . القاهرة ١٩٦١ م) .

(٢) انظر هموم المثقفين ص ٨٢/ ٨٣ .

(٣) يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ النحل الآية ٧٨ .

(٤) انظر بحث الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عن (مفهوم الوحى) فى : (الملتقى الإسلامى المسيحى الثانى) ص ١٠٤ . من منشورات الجامعة التونسية ١٩٨٠ م .

وقد اهتم القرآن أيضًا بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية . فالقرآن يتحدث كثيرًا عن الأمم السابقة ،ويدعو إلى الاعتبار بتجارب البشر فى ماضيهم وحاضرهم . ويقدم القرآن فى هذا الصدد أصول منهج متكامل فى التعامل مع التاريخ البشرى ، ينتقل بهذا التعامل من مجرد العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية[1] تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بسنن الله .

ويهتم القرآن أيضا بالإشارة إلى ضرورة التدقيق فى رواية الحقائق . وفى ذلك يقول : ﴿يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[2] وبذلك وضع أمامنا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخى ، وتتمثل فى أن أخلاق الراوى تعد عاملاً هامًا فى الحكم على روايته . وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبوية . وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدى على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخى[3] .

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرتين رئيستين كان لهما أثرهما فى توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية .

أما **الفكرة الأولى** فهى فكرة وحدة الاصل الإنسانى . فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جميعا من نفس واحدة ، وان من قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا . ويهدف القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عاملاً حيًّا فى الحياة اليومية لكل مسلم . أما **الفكرة الأخرى** فتتمثل فى تصور الوجود حركة مستمرة فى الزمان . فالتاريخ حركة جمعية مستمرة وتطور حقيقى فى الزمان لا مفر منه . وقد كان لهذه التوجيهات القرآنية أثرها العظيم فى نظرة ابن خلدون الفلسفية للتاريخ . وكتاب ابن خلدون الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن[4] . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) - كما هو معروف - يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائدًا عبقريا فى مجال الفلسفة الاجتماعية .فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين أسبابه القريبة ،مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة . فهو ينظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقلى فى الفرد وفى المجتمع ، وهو يرى أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما فى تطوره[5] .

---

(١) انظر التفسير الإسلامى للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل ص ٨ - دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥ م .
(٢) الحجرات الآية ٦ .
(٣) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام لاقبال ص ١٦٠ وما بعدها .
(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦١ .
(٥) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ٤١٠ .

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التى عرضناها وهى مبدأ الاجتهاد وفكرة الوسطية والنظرة الإسلامية للتاريخ . ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل بعض الأفكار – وليس كل الأفكار – التى أتى بها الإسلام فى هذا الصدد . ويبقى علينا الآن توضيح الجانب الآخر من القضية وهو الجانب التاريخى لبيان مدى تأثير الإسلام فى تطور الفكر الإنسانى خارج نطاق العالم الإسلامى .

٢ – الجانب التاريخى :

(أ) التأثير الإسلامى فى فلسفة العصور الوسطى :

ليس هناك من شك فى أن التراث الحضارى الإنسانى أخذ وعطاء ، وليست هناك أمة ذات حضارة عريقة إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . وليس من المعقول بالنسبة لأمة من الأمم تريد بناء نفسها أن تبدأ من نقطة الصفر وتعيد نفس التجارب التى مرت بها أمم سابقة ،فهذا ضرب من العبث . والفكر لا يعترف بحدود مصطنعة بين الأمم ، بل يخترق الحواجز ويفرض نفسه رغم كل العقبات .

وإذا كانت هذه المقولة صحيحة ، ونعتقد أنها كذلك ،فإنه لمن الغريب حقًّا أن يحاول بعض العلماء الأوربيين بيان أثر الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية لدرجة وصلت بالبعض إلى القول بأن هذه ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية ، وفى الوقت نفسه يرفض هذا البعض – من منطلق عقدة التفوق – رؤية أى أثر للفكر الإسلامى على الفكر الأوربى . ونود هنا – بصدد دور الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى – أن نلمس موضوع علاقة الفكر الإسلامى بالفكر الأوربى لمسًا خفيفًا ،إذ أننا لن نستطيع فى هذا الفصل الموجز أن نغطى كل نقاط هذا الموضوع ، ونستوفى جميع جوانبه . وهذه العلاقة جديرة حقًّا بالبحث ، فلم يكن المسلمون مجرد وسيلة آلية نقلت إلى أوربا فلسفة اليونان . فهذا منطق غير علمى وافتئات على الحقيقة .

لقد كان العلماء المسيحيون فى أوربا يعملون جاهدين منذ عام ١١٣٠ م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية[١] . وقد التقى العالم المسيحى فى أوربا بالعالم الإسلامى فى نقطتين : فى جزيرة صقلية بجنوب إيطاليا وفى أسبانيا . وكانت توجد فى أسبانيا حركة ترجمة نشيطة . فقد كان يوجد فى مدينة طليطلة عندما فتحها المسيحيون مكتبة عربية حافلة فى أحد المساجد . وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة[٢] . ويرتبط انتقال المادة الفلسفية العربية إلى اللاتينية بصفة خاصة بريموند (Raymund) الذى كان رئيس أساقفة طليطلة من عام ١١٣٠ م حتى عام ١١٥٠ م وبعد

(١) Das Fischer Lexikon: Philosophie. P. 139. Frankfurt/M. 1963

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٤١٧ .

ذلك رئيسًا لاساقفة أسبانيا . فقد أسس مجمعًا للمترجمين عهد برئاسته إلى دومينيك جونديسالفى (Dominic Gondisalivi) وأسند إليه مهمة إعداد ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية فى الفلسفة والعلوم . وكانت هذه الترجمات التى وصلت إلى أيدى الغرب أساس الفلسفة المدرسية فى أوربا[1] .

وفى عام ١٢٢٠ م أصبح فريدريك الثانى إمبراطورا . وكان على اتصال وثيق بالمسلمين وإعجاب كبير بهم ، فاتخذ اللباس الشرقى وكثيرًا من العادات والتقاليد العربية . ولكن الأهم من هذا كان إعجابه الشديد بالفلاسفة العرب الذين كان بإمكانه قراءة كتبهم الأصلية باللغة العربية التى كان يجيدها . وكانت علوم العرب تدرس بشغف فى قصر فريدريك الثانى فى بالرمو (Palermo) وبذلك جعلت فى متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية مترجمة عن العربية . وفى عام ١٢٢٤ م أسس الإمبراطور جامعة نابولى وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى[2] .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن القديس توماس الأكوينى (Thomas of Aquin) قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة فى هذه الجامعة . ولعل هذا كان السبب الذى حدا به إلى الاهتمام بتعاليم الفلاسفة العرب إلى الحد الذى حمله على تقديرها تقديرًا دقيقًا جدا[3] . وقد كان لكل من ابن سينا وابن رشد بصفة خاصة حجية عظيمة فى العصور الوسطى فى أوربا[4].. وأصبح هناك تيار يعرف بالسينائية (Avicennism) وتيار آخر يعرف بالرشدية (Averroism) .

وقد كانت الفلسفة المدرسية المسيحية ممثلة فى ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوماس متفقة فى بعض آرائها مع ابن سينا ، وبوجه خاص فى نظرية المعرفة ، كما أخذ ألبرت وتوماس بما رآه ابن سينا فى مسألة الكليات (universalia) ، وفى هذه النقطة كثيرًا ما اقتبس توماس وألبرت من ابن سينا بوصفه صاحب حجية ، كما أخذ توماس بما رآه ابن سينا من الفصل الحاد بين الماهية والوجود[5]. ونجد أيضا تأثير ابن سينا حيا وقويا فى تعريف ألبرت للنفس وفى نظريته فى النبوة . وقد اتخذ دانس سكوت (Duns Scotus) من فلسفة ابن سينا إلى حد ما أساسًا بنى

(١) راجع كتاب دى لاسى أوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٣٣ – ٢٣٥ .ترجمة إسماعيل البيطار . بيروت ١٩٧٢ م .

(٢) المرجع السابق ٢٣٧ – ٢٣٨ . وتاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤١٧ .

(٣) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٣ .

(٤) J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte. P. 76, Freiburg 1961

(٥) Ernst Bloch. Avicenna und die Aristotelische Linke, P. 46. 51. Suhrkamp Verlag 1963.

عليه أقواله فى ما وراء الطبيعة . وقد نبه بعض الباحثين إلى وجود سوابق لدى ابن سينا للكوجيتو (cogito) الديكارتى[١] .

ويثبت كارا دى فو (Carra de Vaux) وجود سينائية لاتينية فى أوربا فى القرون الوسطى تتركز الناحية البارزة منها على العنصر العربى أكثر مما تتركز على العنصر الأوغسطينى (Augustinism) أو أى تلوين آخر من التفكير المسيحى فى القرون الوسطى[٢] .

وقد كان روجر بيكون (Roger Bacon)من المعجبين بابن سينا وكان لا يخفى هذا الإعجاب[٣] . فقد قدر لهذا الاتجاه الآتى من ابن سينا أن ينتشر ويزدهر إلى أقصى حد فى فكر روجر بيكون الذى تأثر بابن سينا والفارابى إلى درجة أن نظريته عن قداسة البابا تتفق تمام الاتفاق مع النظريات التى قال بها ابن سينا عن الخلافة[٤] .

وكان لآراء الفارابى أثرها لدى ألبرت الكبير من نواح مختلفة[٥] . وقد كان لكتاب إحصاء العلوم للفارابى أثره العظيم لدى المؤلفين فى القرون الوسطى فى أوربا . وقد أعطى الفارابى فى هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة فى زمانه وبين فائدته النظرية والعملية . وقد اقتبس العالم الأسبانى جنديسالينوس (Gundissalinus) فى القرن الثانى عشر معظم هذا الكتاب وضمنه كتابه المعروف بتقسيم الفلسفة . كما أفاد روجر بيكون من كتاب الفارابى كثيرًا . وأفاد منه أيضًا كثيرًا جدا – وخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسيقى جيروم دى موارفى (Jerome de Moravie) فى القرن الثالث عشر[٦] .

أما عن ابن رشد فإنه كان يمثل منطلقًا لتطور جديد فى العالم الغربى ،كما أن المذهب التومائى لم يكن يمكن تصوره بدون ابن رشد[٧] . وبحلول منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريبًا قد ترجمت إلى اللاتينية[٨] . وقد أثبت رينان وجود رشدية لاتينية فى

---

(١) انظر : تراث الإسلام لشاخت وبوزورث ترجمة د . حسين مؤنس وإحسان العمد . القسم الثانى ص٢٦٦ ، ٢٦٧ : سلسلة عالم المعرفة بالكويت . نوفمبر ١٩٧٨ م .

(٢) سلفادور غومث نوغالس : الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم فى فكر الغرب . ص ٤٦ .ترجمة عثمان الكعاك . الدار التونسية للنشر ١٩٧٧ م .

(٣) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٤) تراث الإسلام ص ٢٢٦ .

(٥) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١١٤/ ١١٥ . دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦ م .

(٦) انظر إحصاء العلوم للفارابى تحقيق وتقديم د . عثمان أمين ص ٢٣ وما بعدها ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ م .

(٧) Fischer Lexikon, p. 139.

(٨) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٣٩ .

أوربا فى كتابه عن ابن رشد والرشدية . وقد عاشت الرشدية فى أوربا عدة قرون وأسهمت إسهامًا عظيمًا فى قضية الحرية الفكرية فى القرون الوسطى فى أوربا[١].

وقد كان أول دليل على الذيوع لأفكار ابن رشد يرتبط بوليم الإفرنى (William of Auvergne) الذى كان مطرانًا لباريس .فقد أشاد بابن رشد باعتباره مدافعًا أصيلا عن الحقيقة ، وكان يقتبس منه كثيرًا ، معتبرًا إياه المعلم الأكثر صوابا[٢] .

وقد تابع القديس توماس ابن رشد فى شرحه للعلاقة بين الوحى والمعرفة الفلسفية . وقد بين أسين بلاثيوس (Asin Palacios) فى بحث له على أساس مقارنة النصوص التى عند ابن رشد وتوماس أن الاتفاق بينهما لم يقتصر على وجهة النظر الإجمالية والأفكار والأمثلة بل كان فى الألفاظ أحيانًا– وبين بلاثيوس أن ذلك ليس اتفاقًا عارضًا ولا مبنيًّا على رجوع كل منهما إلى أصل مشترك . وإنما يرجع إلى أن القديس توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها[٣] .

وقد استمر أثر الرشدية فى أوروبا حتى القرن السابع عشر . وقد بشر هذا الأثر بالمذهب العقلى الذى ساد فى عصر النهضة الأوربية[٤] .

أما حجة الإسلام الغزالى فقد كان له تأثير بصورة مباشرة وأحيانا بصورة غير مباشرة على عالم الفكر الأوربى وحتى على عالم الفكر الحديث كما سنوضح ذلك بعد قليل . وقد امتد تأثير الغزالى عن طريق رايموند مارتين (Raimund Martin) إلى توماس الأكوينى أولاً وفيما بعد على باسكال[٥]. وفى كتاب (الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود) الذى ألفه رايموند مارتين كانت حججه مأخوذة فى معظمها من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى .

كما أن الاعتراضات التى أوردها القديس توماس على مذهب وحدة العقول وغيره هى نفس الاعتراضات التى كان قد أوردها علماء الكلام المسلمين من أهل السنة تقريبًا . وجاءت إلى توماس عن طريق الغزالى[٦] .

ومما تقدم يتضح لنا بجلاء مدى تأثير الفلسفة الإسلامية فى الفكر الأوربى . وقد اعتمدنا فى عرضنا لهذه النقطة بالذات بصفة أساسية على مؤلفين أوربيين .

---

(١) Hirschberger, P. 92.

(٢) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٣) انظر تراث الإسلام ٢/ ٢٦٢ (هامش للمترجمين) .

(٤) المرجع السابق ص ٢٧٣ ، والفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٦ .

(٥) Handwoerterbuch des islam, 142, Leiden 1976

(٦) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ .

ونود فى هذا الصدد أن نشير أيضًا إلى ما ذكره بهذا الخصوص عالم أسبانى معاصر ركز فى أبحاثه على علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية فى القرون الوسطى وهو سلفادور غومث نوغالس (S.Gomez Nogaies) حيث يقول : أنا مقتنع كل الاقتناع بأن هناك تأثيرًا مباشرًا للفلسفة الإسلامية فى أوربا فى القرون الوسطى . بل أقول أكثر من ذلك إنه لولا هذا التأثير الذى كان للفلسفة الإسلامية على المسيحية ربما ما كانت الفلسفة المسيحية تقدر على اجتياز تلك الخطوة العملاقة التى نقدرها عند عباقرة الفلسفة المدرسية أمثال القديس توماس ، أو على الأقل لم تكن لتخطو تلك الخطوة العملاقة بنفس السرعة التى تظللنا . ويقول نوغالس أيضًا : إن الاستنتاج الذى توصل إليه من دراساته المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى هو وجود تيارات فى التفكير الأوربى الوسيط تلتقى مع الفلسفة العربية المعاصرة لها فى نقط مجسدة غاية التجسيد ، وهنالك قضايا محررة ونقط مذهبية محددة بالذات كل التحديد فى التفكير المسيحى فى القرون الوسطى إذا تتبعناها فى خط سيرها نجد أنها تصل بنا إلى المؤلفين العرب .

وينتهى نوغالس إلى القول الذى يصوغه بصيغة التأكيد القاطع : إن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرًا حاسمًا فى تفكير الغرب فى القرون الوسطى[1] .

ونظرًا لأن دراسات نوغالس مقتصرة على القرون الوسطى فإنه لم يتعرض بطبيعة الحال إلى امتداد التأثير الإسلامى إلى العصر الحديث . وهذا الموضوع لم يحظ حتى الآن إلا بالقليل جدًا من اهتمام الباحثين .

(ب) التأثير الإسلامى فى فلسفة العصر الحديث :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الفلسفة الإسلامية كان لها تأثيرها العظيم فى الفلسفة الأوربية فى القرون الوسطى ، وإذا كانت هذه الفلسفة قد أثرت بدورها فى الفلسفة الأوربية الحديثة فإننا نستطيع أن نقول بوجود تأثير غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة . ولكن هذا لا يعنى عدم وجود تأثير مباشر أيضًا . ونريد هنا أن نشير إلى بعض جوانب هذا التأثير ، وآمل أن يجد هذا الموضوع حقه من الاهتمام من جانب الباحثين المعنيين . وأول جوانب التأثير فى العصر الحديث ما يمكن أن يكون من تأثير لفلسفة الغزالى على ديكارت[2] .

---

(١) الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم فى فكر الغرب ص ٦٢ — ٦٤ .

(٢) انظر مقدمة الطبعة الرابعة لهذا الكتاب .

فقد اعتمد الغزالى الشك المنهجى سبيلاً للوصول إلى اليقين الفلسفى . ورسم الغزالى خطوات هذا المنهج بالتفصيل بصفة أساسية فى كتابه (المنقذ من الضلال) فرفض التقليد والتبعية الفكرية رفضًا قاطعًا وأكد على ضرورة الاستقلال العقلى فى البحث عن الحقيقة . وقام بنقد المعارف الإنسانية والشك فيها ابتداء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية . وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة التفرقة بين المعارف التى يحصل عليها المرء فى اليقظة ومثيلتها فى المنام . وأخيرًا مشكلة الشك الميتافيزيقى المتمثلة فى تصور شيطان مخادع أو كائن مضلل حتى توصل فى النهاية إلى اليقين الفلسفى الذى لا يتزعزع والذى عبر عنه بعودة الثقة فى الضروريات العقلية . وتوصل بطريقة عقلية – لا صوفية كما يزعم البعض – إلى معرفة الذات ومعرفة الله .

وقد عرضنا ذلك كله بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

وقد كان للشك المنهجى الذى وضع الغزالى جميع خطواته أثره البالغ فيما عرفه الفكر الفلسفى بعد ذلك لدى ديكارت الذى يعده المؤرخون أبًا للفلسفة الحديثة كلها . فالخطوات التى سار عليها الغزالى فى شكه المنهجى هى نفس الخطوات التى سار عليها ديكارت بعده بأكثر من خمسة قرون . وقد اعتبر المنهج الديكارتى – فتحًا جديدًا فى عالم الفلسفة . وقد تكفل كتابنا هذا بإبراز التطابق الذى يكاد يكون تامًا بين فكر الغزالى وفكر ديكارت .

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى لدى الغزالى نجد لها صدى فى فكر فلاسفة آخرين غير ديكارت من أقطاب الفلسفة الحديثة . ومن ذلك نقد الغزالى المسهب لمبدأ السببية ورد العلاقة بين السبب والمسبب إلى العادة واعتبارها مجرد علاقة زمانية بين شيئين – هذا النقد وجدناه بعينه لدى دفيد هيوم (**David Hume**) ، بل إن هيوم لم يأت بجديد فى هذا الصدد ،وهذا ما لاحظه رينان حين قال : إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالى[1] .

ويمكن عقد مقارنات أخرى كثيرة مثمرة بين فلاسفة إسلاميين آخرين وفلاسفة أوربيين فى العصر الحديث . فقد تأثر إسبينوزا مثلا بالأفكار الإسلامية إما بطريق مباشر أو عن طريق ابن ميمون (١١٣٥ م – ١٢٠٤ م) ، وهذا بدوره كان متأثرًا إلى حد بعيد بالفلسفة الإسلامية كما يتضح تمام الوضوح من كتابه (دلالة الحائرين)[2] . وإخوان الصفا ، تلك الجماعة التى تكونت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية كانوا روادًا لفلاسفة عصر التنوير فى فرنسا فى القرن الثامن عشر

(١) إرنست رينان :ابن رشد والرشدية .ترجمة عادل زعيتر ص ١١٢ ..طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٦٧ م .
(٢) فى الفلسفة الإسلامية للدكتور مدكور جـ ١ ص ١١٧ .

وما أخرجوه للناس من موسوعات ، وأفكار ابن خلدون فى فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية أثمرت ثمارها فى أوروبا .ونكتفى الآن بهذه الأمثلة .

كلمة ختامية :

بعد أن بينا مكانة العقل فى الإسلام ودور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى نود فى ختام هذا البحث أن نؤكد على الملاحظتين التاليتين :

١ – عندما يراد الحديث عن الإسلام فإنه يجب التفريق بوضوح بين أمرين **أولهما** : الإسلام كدين وكتعاليم أثبتت وجودها وفعاليتها وتأثيرها على مر القرون ، **وثانيهما** : الوضع الحضارى الراهن للمسلمين فى عالم اليوم .

فمبادئ الإسلام فى تطوير الفكر وحمايته لا تزال قائمة ومؤهلة للقيام بنفس الدور الذى قامت به فى السابق وذلك لأن الإسلام ليس دينًا جامدًا ، ولكنه دين للحياة بشمولها ، يدعو إلى التغيير والتطوير المستمر للحياة ، وفى الوقت نفسه يقرر أن المبادئ مهما كانت سامية فإنه لا يمكن أن تحقق نفسها إلا عن طريق إرادة بشرية تعمل على تحقيقها . وهذا قانون قرآنى يقول ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1] .

٢ – لم يعد هناك فى عصرنا الحاضر مجال لاستمرار الجدل العقيم بين الحضارات . فالأخطار التى تهدد البشرية اليوم ليست أخطارًا تحيط بحضارة معينة وإنما هى اخطار تحيط بالإنسانية كلها . ولذلك يجب أن تعمل الحضارات المختلفة جاهدة على زيادة التفاهم فيما بينها . ونعتقد أنه قد آن الأوان أن ينظر العلماء الأوربيون إلى الإسلام وحضارته نظرة موضوعية وعادلة ، دون التأثر بعقد قديمة أو جديدة . وبهذه الطريقة وحدها يمكن إجراء حوار حضارى مثمر بين الحضارتين الإسلامية والأوربية .

---

(١) الرعد الآية ١١ .

البــابُ الثــانى

مدخل تاريخى
الغزالى : عصره ، حياته ، مؤلفاته

الفصل الأول

المدارس الفكرية فى عصر الغزالى

تمهيد : إذا أردنا أن نفهم فكر الغزالى فهمًا سليمًا فلابد لنا من التعرف على الاتجاهات الفكرية التى كانت سائدة فى عصره . ولسنا نريد بذلك أن نقول إن الغزالى قد قنع بمجرد جمع الاتجاهات والأفكار المختلفة فى عصره جمعًا يتسم بطابع التوفيق والانتخاب الذى ليست له أية سمة خلاقة ، أو أن فكره كان منبثقًا انبثاقا ضروريا من عقلية عصره ، وإنما نعنى أن معرفة الحياة العقلية للعصر الذى عاش فيه تعد ضرورية إذا أردنا فهم التطور العقلى للغزالى . وذلك لأنه – فى أثناء بحثه عن الحقيقة – قد استوعب المدارس الفكرية التى كانت سائدة آنذاك استيعابًا تامًّا ودرسها دراسة جدية ، ونقدها نقدًا عميقًا .

ولقد توصل الغزالى من خلال تحليله لعصره إلى أن هذا العصر – على وجه العموم – قد وصل إلى حالة من الانحدار العقلى والخلقى إلى الحد الذى لم يعد فى الإمكان السيطرة عليه . وتلفت الغزالى حواليه باحثًا – دون جدوى – عن القوى الإيجابية التى كان يمكن أن تواجه هذا الانحلال ، فالأطباء – الذين كان ينبغى عليهم أن يكافحوا هذا المرض – هم أنفسهم مرضى ، وفاقد الشىء لا يعطيه ، « **وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك** »[1] .

وقد استطاع الغزالى فى النهاية أن يتوصل عن طريق استقلاله العقلى وحدة ذهنه إلى إعادة بناء الفلسفة بناء جديدًا خلاقًا ، كما نجح أيضا فى هذا السبيل فى ميدان التصوف وعلوم الدين .

ولسنا نريد هنا – فى حديثنا عن عصر الغزالى – أن نقوم باستعراض تفصيلى لتطور الاتجاهات والمذاهب الفكرية تاريخيًّا ، وإنما نريد فقط أن نلقى نظرة سريعة على هذا العصر مستندين أساسًا على عرض الغزالى نفسه . وتبريرنا لذلك هو أن الغزالى كان أكثر تفهمًا وإحاطة بتطورات عصره من أى مفكر آخر .

وقد قسم الغزالى المذاهب الفكرية – التى كانت سائدة آنذاك – إلى أربع طوائف تتمثل فى اتجاهات **المتكلمين والفلاسفة والباطنية والمتصوفة**[2] . وسنسير فيما يلى على هذا التقسيم .

---

(١) المنقذ من الضلال ، دمشق ١٩٣٤ م ، ص ١٥١ .

(٢) المنقذ ص ٧٦ وما بعدها .

(أ) المتكلمون

علم الكلام من العلوم الإسلامية التى نشأت فى المجتمع الإسلامى بهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية ، والرد على أصحاب النزعات الإلحادية . ولكن الغزالى يرى أن المتكلمين ليس لهم اتجاه فكرى مستقل فقد اعتمدوا فى علمهم « **على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد . أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار** »[1] .

وقد اشتغل المتكلمون بصفة خاصة بكشف تناقضات الخصوم ، وهاجموهم بنفس أسلحتهم . فهم إذن أصحاب طريقة جدلية ، وليسوا أصحاب منهج فلسفى نقدى . وبعد أن فرض علم الكلام نفسه على الفكر الإسلامى ، وكثر الخوض فيه ، حاول علماء الكلام الدفاع عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، واشتغلوا بالبحث عن الجواهر والأعراض ، ولكنهم لم يتوصلوا فى سعيهم فى هذا المجال إلى شىء يذكر ، لأن ذلك : « **لما لم يكن مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلافات الخلق** »[2] .

وقد وجد الغزالى – بعد أن درس علم الكلام دراسة عميقة مستفيضة ، وأصبح فيه أعلى كعبا من كل علماء الكلام – وجد أن الضرر الذى يجلبه هذا العلم أكثر من النفع المرتقب ، فـ « **التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف** »[3] ، كما تبين الغزالى أن علم الكلام ليس قادرًا على التوصل إلى معارف حقيقية ، بل إنه على العكس من ذلك يشكل عقبة فى هذا الطريق ، فلايمكن للمرء أن يصل عن طريق منهج هذا العلم إلى معرفة الله معرفة حقيقة ، يقول الغزالى فى ذلك : « **فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله .. فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد أن يكون الكلام حجابًا ومانعًا عنه** »[4] .

(ب) الفلاسفة

لم تكن هناك فى بلاد العرب قبل الإسلام فلسفة بما تحمله هذه الكلمة من معنى . كما أن علم الكلام – من وجهة نظر الغزالى – لم يستطع أن يعمل على إنتاج فكر فلسفى حقيقى . فعلى الرغم

---

(١) المنقذ ص ٨٠ .

(٢) المنقذ ص ٨٠ وما بعدها . انظر أيضا : إحياء علوم الدين (فى ٤ أجزاء – القاهرة ١٩٣٩ م) جزء ١ ص ٤٦ وما بعدها .

(٣) الإحياء ١٠٣/١ .

(٤) الإحياء ٢٩/١ ؛ هذا وقد سجل الغزالى نقده لعلم الكلام أيضا فى كثير من كتبه الأخرى .

من تأكيد المتكلمين لدور العقل فإنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يصلوا إلى استقلال عقلى حقيقى . وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كان لها تأثير كبير فى الفكر الإسلامى ، فقد فتحت هذه الفلسفة — هكذا بدا على الأقل حينذاك — آفاقا جديدة للفكر المنهجى غير المتأثر بأحكام سابقة . ولهذا قوبلت بإعجاب وتحمس بالغين . ونظرا لأنه قد لوحظ — كما يقول الغزالى[1] — أن للفلاسفة علومًا يقينية كالرياضة والمنطق ، فقد ساد لذلك اعتقاد خاطئ بأن الفلاسفة أيضا يعملون بنفس الدقة فى ميادين العلوم الأخرى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة ، ويعترف الغزالى للفلاسفة بيقين الرياضة والمنطق ، ولكنه يرى أن علومهم الإلهية ليست من هذا النوع ، فهم إنما يحكمون فيها بظن وتخمين « ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية »[2] .

ومن المعروف أن الغزالى قد رفض اتجاه فلاسفة[3] عصره ، ونقده نقدا عنيفًا . ولم يكن الدافع من وراء هذا النقد هو سعى الغزالى لنقض التعاليم الفلسفية لأنها تشكل خطرًا على العقيدة فحسب ، بل كان هناك أيضا دافع فلسفى . فقد رأى الغزالى أن الفلاسفة لم يحافظوا على وحدة العقل حيث أنهم — بعد أن وضعوا فى المنطق شروط التفكير الصحيح — لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية فى علومهم الإلهية[4] .

وقد أراد الفلاسفة أن يفرضوا العقل فرضًا تامًّا فى كل شىء حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة ، كما أراد المتكلمون على العكس من ذلك تغيير التعاليم الفلسفية تعسفا لحساب العقيدة[5] . وكان لابد لهاتين المحاولتين أن تفشلا ، ولم تستطيعا أن تكونا عادلتين لا فى جانب العقيدة ولا فى جانب الفلسفة[6] .

وقد بين الغزالى أن العرض الصحيح الوحيد للفلسفة الأرسطية عند العرب[7] يتمثل فقط فيما

---

(١) تهافت الفلاسفة (بيروت ١٩٦٢ م) ص ٤٠ ، انظر أيضا المنقذ ص ٨٨ وما بعدها وص ٩٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٤٠ .

(٣) عندما يتحدث الغزالى عن الفلاسفة فإنه يعنى الفلاسفة العرب الأرسطيين وخاصة الفارابى وابن سينا ، كما كان هذا الفهم شائعا حينذاك . (انظر أيضا جولد تسيهر فى بحثه السابق ذكره ص ٥٠) ، انظر أيضا ماكس هورتن فى مادة (فلسفة) فى دائرة المعارف الإسلامية حيث يقول : إن ما يفهم من مصطلح فلسفة (إسلامية) هو الاتجاه اليونانى للفلسفة الإسلامية .

(٤) انظر فى ذلك مثلا . المنقذ ص ٩٤ ،والتهافت ص ٤٠ .

(٥) انظر مقدمة ناشرى المنقذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤ م) ص ٢٤ .

(٦) انظر فى ذلك فصل العقل والنبوة فى الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٧) من المعروف أن العرب لم يتوصلوا إلى معرفة الفلسفة الأرسطية معرفة خالصة حقيقية . فقد عرفوا أرسطو عن طريق شروح الإفلاطونية الحديثة .

عرضه كل من الفارابى وابن سينا ، فى حين أن غيرهما من المفكرين كانت لديهم ترجمات ناقصة وغير سليمة لفلسفة أرسطو ، فجاء عرضهم لها سيئا يجلب على القارئ التخبط والضلال[1] .

وأما ما يتعلق بعلوم الفلاسفة (غير الإلهية) فإن الغزالى يذهب إلى ما يأتى[2] :

١ – « أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ... (و) هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها »[3] .

٢ – وأما المنطق فهو أيضا من العلوم اليقينية التى لا يتعلق شىء منها بالدين نفيًا وإثباتًا . وإذا كان بعض العلماء يرفضه لأسباب دينية ، فإن هذا الرفض لا مبرر له ، فالمتكلمون يستخدمون المنطق أيضًا وإن كانوا يستعملون اصطلاحات أخرى .

٣ – وأما العلوم الطبيعية فهى أيضًا لا يجوز رفضها بصرف النظر عن بعض المسائل التى عرضها الغزالى فى كتابه التهافت .

٤ – وأما السياسيات فيرى الغزالى أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء .

٥ – وأما الخلقيات فيذهب الغزالى إلى أن الفلاسفة أخذوها من كلام الصوفية وهنا ينبه الغزالى على أن المقصود بالصوفية هم المتألهون الذين وجدوا ويوجدون فى كل عصر[4] .

وأما الإلهيات أو الميتافيزيقا ، فقد كان نقد الغزالى لها أشد عنفًا من نقده لعلوم الفلاسفة الأخرى . وهنا يتناول الغزالى بالتفصيل تلك التعاليم الميتافيزيقية التى أقرها فلاسفة العرب ، ويهمل تعاليم الميتافيزيقيين اليونانيين التى رفضها العرب .

(جـ) الباطنية

على العكس من الفلاسفة الذين أطلقوا للعقل العنان ، واتجهوا فى هذا السبيل اتجاهًا متطرفًا ، نرى الباطنية – وهى طائفة دينية لها مقاصد سياسية خفية – لا تعترف للعقل بأى دور فى مجال المعرفة ، وتريد أن تتلقى كل الحقائق من الإمام المعصوم فقط الذى يوجد فى زعمها فى كل زمان . ونظرًا إلى أن « مبدأ مذاهبهم إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعليم من

---

(١) المنقذ ص ٨٧ والتهافت ص ٤٠ .

(٢) المنقذ ص ٨٨ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق .

(٤) كان فيلون اليهودى والقديس أوغسطين يذهبان أيضًا إلى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من تعاليم الكتب السماوية ، « تعلمها حكماء اليونان من صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى » . (انظر فى ذلك ص ٢٣٥ من كتاب : « أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ، القاهرة ١٩٦٢ م) .

الإمام المعصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم »[1] – فقد لقبوا أيضا بالتعليمية ، ويفضل الغزالى هذه التسمية الأخيرة لباطنية عصره من بين الألقاب الكثيرة التى أطلقت على هذه الطائفة ، والتى يعد الغزالى منها عشرة ألقاب فى كتابه « فضائح الباطنية »[2] . وذلك لأن هذه التسمية « التعليمية » تشير إلى أساس نظريتهم وهو التعليم . وتبرر الباطنية نظرية التعليم بحجة الارتيابيين فى كل العصور والتى تتمثل فى أنه من المعلوم أن العقل لا يؤدى إلا إلى آراء متناقضة ونظريات متضادة ، ولهذا فلا يصلح طريقًا للمعرفة ، ونظرًا إلى أن الحقيقة – كما يقولون – إما أن تعرف عن طريق العقل أو عن طريق التعليم ، فإنه لا يبقى إلا الطريق الأخير فقط وهو التعليم (من الإمام المعصوم) حتى يمكن الحصول على المعارف .وكما يخفى الباطنيون مقاصدهم السياسية وراء ستار دينى فإنهم لا يريدون أيضًا أن يعترفو بأن تعاليمهم وتفسيرهم الباطنى لتعاليم القرآن ، يقود فى النهاية إلى الإباحية وإبطال الشرائع .وقد كشف الغزالى عن ذلك فى كثير من كتبه[3] . وقد استطاع الغزالى أن يتعمق فى تعاليم الباطنية ، وقام بتأليف كتب عديدة ضد هذه التعاليم[4] . وقد عرض فى هذه الكتب تعاليمهم وأهدافهم بطريقة منهجية ، وقرر شبهتهم إلى أقصى الإمكان مما دعا بعض أهل الحق فى عصره إلى الاعتراض عليه فى مبالغته فى تقرير حجتهم لأنه بذلك قد أدى لهم خدمة كبيرة ، فلم يكن فى استطاعة أحد منهم عرض هذه التعاليم وبراهينها بهذه الطريقة الدقيقة[5] .

وقد رفض الغزالى – الذى نبذ كل تبعية عقلية وأدان التقليد بكافة أشكاله – رفض تعاليم الباطنية ونقضها وأصابها فى الصميم . وبرهن على أن نظرية التعليم من الإمام المعصوم تناقض نفسها بنفسها من حيث أن الباطنية يجب أن تطبق الفكر المنطقى للبرهنة على صحة هذه النظرية ، على الرغم من أنها فى الوقت نفسه – عن طريق تعاليمها – تجحد أية قيمة للمنطق[6] . وهذا يجعل « **رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال ، إذ لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه** »[7] .

---

(١) فضائح الباطنية (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ – ١٧ . الألقاب العشرة المشار إليها هى : الباطنية والقرامطة ، والقرمطية ، والخرمية ، والخرمدينية والإسماعيلية ، والسبعية ، والبابكية ، والمحمرة ، والتعليمية .

(٣) لقد بقى لنا من هذه الكتب كتابان فقط هما (أ) كتاب فضائح الباطنية الذى سبقت الإشارة إليه . وقد نشره لأول مرة جولد تسيهر تحت عنوان :

Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja- Sekte. leiden 1916

وقدم له بمقدمة مستفيضة وأعطى تحليلاً وافيا للنص . (ب) كتاب القسطاس المستقيم .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المنقذ ص ١٠٨ .

(٦) فضائح الباطنية ص ٨٦ . انظر أيضا فى ذلك : المنقذ ص ١٠٧ وما بعدها ، وكذلك مقدمة جولد تسيهر المشار إليها .

(٧) فضائح الباطنية ص ٥٢/ ٥٣ .

(د) الصوفية

بعد أن انتهى الغزالى من نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، لم يبق أمامه – فى مجال البحث عن الحقيقة – إلا تعاليم الطائفة الأخيرة وهى طائفة الصوفية ، فراح الغزالى يدرس كتب الصوفية دراسة جادة ، وفى النهاية واجه أزمة نفسية عنيفة عرف خلالها أن الطريق الصوفى لا يتلاءم على الإطلاق مع طريقة حياته الحالية التى هى سعى وراء الشهرة والغنى . وقد استمرت هذه الأزمة – كما يروى لنا الغزالى[1] – ستة أشهر ، ودفعت به إلى حالة أصبح فيها لا حول له ولا قوة . فقد « جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ... حتى أورثت هذه العقلة فى لسانى حزنا فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ...حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج »[2] . وأخيرًا استطاع أن يتغلب على هذه الأزمة الحادة ، وغير طريقة حياته من أساسها ، وتنازل عن كل الأمور الدنيوية والسعى وراءها ، كما تنازل عن منصبه كأستاذ فى المدرسة النظامية فى بغداد حتى يتسنى له أن يمارس الطريقة الصوفية ممارسة عملية . فقد عرف الغزالى أن المتصوفة لا يقفون عند حد التعاليم النظرية بل يطلبون زيادة على ذلك السلوك العملى لهذه التعاليم . وهنا يجب أن نشير إلى أن الغزالى على الرغم من إعجابه الشديد وتحمسه البالغ للطريقة الصوفية – كما نرى ذلك واضحًا من خلال حديثة فى المنقذ وغيره – إلا أنه لم يقع فى الأخطاء التى يمكن أن تنشأ فى مثل هذه الأحوال ، فتحمسه لم يكن تحمسًا أعمى ، ولهذا فلم تخف عليه ضلالات ومتاهات بعض اتجاهات الصوفية ، ورفض رفضًا قاطعًا نظريات الحلول والاتحاد ونقضها ، ودان بكل قوة ما كان منتشرًا بين بعض الطوائف الصوفية من الإباحية[3] ، أو القول برفع التكليف .

ومن خلال نقد الغزالى لنظريات الصوفية المشار إليها ، ومن خلال ممارسته الشخصية للتصوف استطاع فى النهاية أن يصل إلى فهم التصوف فهمًا جديدًا . ولقد ساعدته ممارسته للتصوف على تطوير عقليته بطريقة حاسمة ؛ فالتصوف – إذا ما فهم فهمًا صحيحًا ، وطبقت تعاليمه عمليًا تطبيقًا سليمًا – هو « قدرة على انتزاع النفس من المألوف ؛ وتلك قدرة لا يستغنى عنها الفيلسوف »[4] .

وفى الباب الرابع من هذا الكتاب سندرس المعرفة الصوفية عند الغزالى وذلك عند حديثنا عن

---

(١) المنقذ ص ١٢٦ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر فى ذلك كتاب الغزالى فى الرد على الإباحية .

Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija.

نشرة بالفارسية وترجمة إلى الألمانية **Otto Pretzl** وظهر فى عام ١٩٣٣ م فى ميونيخ بألمانيا .

(٤) فلسفة الغزالى : محاضرة ألقاها الأستاذ عباس محمود العقاد فى قاعة المحاضرات بالأزهر (١٩٦٠ م ص١٤) .

العلاقة بين العقل والتصوف . ونود هنا أن نشير فقط إلى أن الغزالى قد رفض ذم العقل من جانب الصوفية . واعتبر ذلك اتجاهًا خاطئا[1] . وفوق ذلك أعطى الغزالى العقل دور القاضى فى الحكم على التجارب الصوفية ، من حيث أن هذه التجارب لا يجوز بحال من الأحوال أن تناقض العقل[2] .

ويجب أن نؤكد هنا أن الغزالى – بعد أن اتجه إلى التصوف – قد ظل محتفظًا بفكره الفلسفى المستقل فى البحث ، فلم ينقلب – كما يزعم البعض – إلى متصوف ارتيابى تشككى ، ولم يصبح من أنصار الفكر اللاعقلى . بل – على العكس من ذلك – قد ساعده التصوف على تحرير فكره كما سبقت الإشارة إلى ذلك . وعلى الرغم من أن كثيرًا من كتبه المتأخره قد اتخذت طابعًا صوفيًا فإنها تبرهن على أصالة وابتكار .

وعلى الجملة فإن عصر الغزالى كان – بسبب الوضع المتدهور من جانب الفلسفة وعلم الكلام ومن جانب الاتجاهات الفكرية للطوائف الأخرى – مطبوعًا إلى حد كبير بطابع الاتجاهات الارتيابية والزندقة .

ومن بين الارتيابيين نذكر بوجه خاص اثنين من المشهورين فى ذلك العصر وهما : أبو العلاء المعرى[3] الذى مات قبل مولد الغزالى بعام وعمر الخيام[4] الذى كان معاصرا للغزالى .

وقد ساعدت هذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة – التى أشرنا إليها – بصفة خاصة على الانحلال الدينى والأخلاقى فى ذلك العصر فى المجتمع الإسلامى . وقد سبق أن أشرنا إلى الميول الإباحية لدى الباطنية وبعض الطوائف الصوفية . كما كان هناك أيضًا بين رجال الدين أنفسهم بعض الأدعياء الذين لم يلتزموا التزاما تاما بأوامر الدين ، فكانوا أمثلة سيئة لغيرهم ، أما أنصار الفلسفة فكان يغلب فيهم الميل إلى اعتبار الدين من الأمور الخاصة بالعامة ، ويدفع بهم الغرور إلى إهمال التكاليف الدينية .

---

(١) يقول الغزالى إن السبب فى أن أقواما من المتصوفة قد ذموا العقل والمعقول هو أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام ...الخ راجع الإحياء ٩٤/١ .

(٢) انظر المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالى ص ١٠٠ (مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٣) ٣٦٣ هـ – ٤٤٩ هـ .

(٤) مات فى عام ١١٤٢ م .

الفصل الثانى

حياة الغزالى ومؤلفاته

١ - حياة الغزالى :

ولد الغزالى[1] فى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) فى طوس من أعمال خراسان . وكان والده رجلا محبا للعلم وأهله ، ولكن الظروف لم تساعده على أن يشتغل بالعلم ، فكان يأمل أن تتاح الفرصة لولديه للاشتغال بالعلم الذى حرم منه ، ولهذا ترك الأب - عند موته المبكر - ولديه : فيلسوفنا أبا حامد وأخاه أحمد فى رعاية صديق له ، حيث أتيحت لهما الفرصة لتلقى التعليم الضرورى التقليدى حتى نفذ ما تركه لهما والدهما من ميراث . فأوصاهما معلمهما أن يواصلا تعليمهما فى إحدى المدارس التى كان قائمة حينذاك . حيث تتاح لهما فرصة الحصول على التعليم المجانى والقوت .

وبعد أن درس الغزالى الفقه فى طوس وجرجان انتقل إلى نيسابور ، وهناك تتلمذ على إمام الحرمين الجوينى .وأظهر نبوغًا عظيمًا ودرس علـوم الدين والفلسفة والمنطق وغيرها . وبعد مـوت أستاذه فى عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) توجه الغزالى إلى مجلس الوزير الكبير نظام الملك . وقد كان هذا المجلس منتدى العلمـاء . وهنـاك تفوق الغزالى على كل من كانوا يرتادونه من العلماء وظهر عليهم . وفى عام ٤٨٤ هـ (١٠٩١م) عينه الوزيـر نظام الملك أستاذًا فى المدرسة النظامية فى بغداد حيث تجمع حوله عدد كبير من الطلاب[2] . وقد ظل الغزالى يمارس مهنة التدريس أربع سنوات ، ثم ترك بغداد لكى يعتزل الحيـاة العامة ، وظل عشر سنوات فى عزلة اختيارية ، وفى خلال هذه المـدة أقـام بصفة خاصة فى دمشق وسافر إلى كل من القدس ومكة والمدينة . وبعد هذه العزلة الطويلة عاد - بناء على أمر السلطان - إلى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور ، ولكن لفترة قصيرة . ثم رجع أخيرًا إلى مسقط رأسه ، وهناك بنى بجوار منزله

---

(١) هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالى . انظر فيما يتعلق بحياته الكتب التالية :

(أ) المنقذ من الضلال للإمام الغزالى .

(ب) سيرة الغزالى وأقوال السابقين فيه للأستاذ عبد الكريم العثمان .ج :

Macdonald D. B. The life of al- Ghazzali. JAOSXX, P, 71- 132 New Haven 1899

(٢) يروى الغزالى فى المنقذ (ص ٨٣) أنه كان يدرس لثلاثمائة طالب .

مدرسة لطلبة العلم ، وخانقـــاه للصوفية . وقد مات الغزالى فى طوس سنة ٥٠٥ هـ الموافق (١١١١ م) .

وقد اعتبر الغزالى -- فى أثناء حياته -- مجدد الدين فى القرن الخامس الهجرى استنادًا إلى الأثر المشهور من « أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »[١] . وكان لشخصية الغزالى الفذة عميق الأثر وبالغ التقدير لدرجة أنه قد قيل فيه :« لو كان نبى بعد النبى لكان الغزالى »[٢] وقد استطاع العمل الفذ الذى قام به الغزالى أن يحتفظ بفاعليته على مر القرون ، ولم تنل الأيام والليالى من أفكاره ، بل بقيت حية تؤثر تأثيرًا كبيرًا حتى اليوم على الحياة العقلية فى العالم الإسلامى .

---

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهقى .

(٢) إتحاف السادة المتقين جزء ١ ص ٩ .

٢ – مؤلفات الغزالى :

(أ) نظرة عامة :

لقد نسب للغزالى على مر الأيام عدد كبير من الكتب ، وهناك – منذ زمن طويل – جهود علمية تحاول معرفة الصحيح من المنحول من بين هذه المؤلفات ، وترتيبها ترتيبًا زمنيًا لكى يكون من السهل فهم عمل الغزالى العلمى فهمًا جيدًا .ومن المؤكد أن الغزالى كان مؤلفًا غزير المادة لا يمل من كثرة التأليف . وقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها أى فتور حتى فى أثناء ذلك الوقت الذى اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف .ففى هذا الوقت بالذات ألف كتابه الرئيسى « إحياء علوم الدين » .

ومهمة التثبت من المؤلفات صحيحة النسبة للغزالى ليست مهمة سهلة لأسباب مختلفة ، وبوجه خاص لأن الغزالى كان مؤلفًا متعدد الجوانب مشتغلاً بعلوم كثيرة . وقد نسبت إليه أيضا كتب فى السحر وما شاكله من علوم . ولكن من الواضح أن الغزالى لا يمكن أن يكون قد ألف هذه الكتب ، وذلك لأن الملكة العقلية التى كان يتمتع بها الرجل حمته من الاشتغال بمثل هذه الأمور كما يقول ابن خلدون[١] . وإذا صرفنا النظر عن هذه الكتب فإننا نجد أمامنا عددًا وافرًا جدًّا من مؤلفات الغزالى – التى تعتبر صحيحية النسبة – فى علوم الدين والفلسفة والتصوف والتى بسط فيها أفكاره الأساسية . ولو حاولنا هنا حصر كل الكتب الغزالية فإن ذلك سيبعدنا عن مجال هذا البحث الذى نحن بصدده ، فضلاً عن أن ذلك ليس من مهمتنا هنا . ولهذا فإنى أحيل على المؤلفات التى اشتغلت بهذا الموضوع[٢] .

وإذا أردنا أن نفهم عمل الغزالى العلمى فيجب علينا ابتداء أن نعلم أن الغزالى قد ألف بجانب كتبه العلمية الكثيرة عددًا كبيرًا من المؤلفات الشعبية ، وهى مؤلفات كتبها للعامة البسطاء الذين

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٥ (بيروت ١٩٠٠ م) من الملاحظ أن الغزالى عندما يعرض للحديث عن مثل هذه العلوم فان ذلك يحدث فى معرض النقد والرفض . انظر على سبيل المثال : الإحياء جزء ١ ص ٢٣ ، ٣٥ ، ٤٥ ، انظر أيضا معارج القدس (القاهرة ١٩٢٧ م) ص ٨١ وما بعدها وص ١٦٥ .

(٢) راجع الكتب التالية : (أ) كارل بروكلمان فى كتابه : Geschichte der Arabischen Literatur الجزء الأول من الطبعة الثانية ص ٥٣٥ حتى ٥٤٦ والملحق Supplementband الجزء الأول ص ٧٤٤ حتى ٧٥٦ .

(ب) M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de al Ghazali. Beyrouth 1959

(ج) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى .القاهرة ١٩٦١ م .ونود أن ننبه هنا إلى أن مجال البحث فى هذا الموضوع لم يزل مفتوحا .

لم ينالوا حظًا من الثقافة الدينية . ويعالج الغزالى فى هذه المؤلفات بلغة سهلة موضوعات دينية وأخلاقية[1] .

أما الكتب العلمية فقد ألفها الغزالى لأناس يملكون القدرة على التفكير المستقل الذى يعتبره الغزالى شرطًا أساسيًا ضروريًا لكل جهد علمى .فقد كافح الغزالى طوال حياته – كما سنبين ذلك بالتفصيل فيما بعد – كل تبعية عقلية أو تقليد على اعتبار أن ذلك يشكل العقبة الرئيسية التى تقف فى سبيل أى عمل علمى وفى طريق البحث عن الحقيقة . وقد استطاع الغزالى أن يحقق فى حياته المثل الرائع للتفكير العقلى المستقل ، ولهذا كان للغزالى الحق فى أن يقول : « **إن من نبض عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبته** »[2] .

ويرى الغزالى أن الحقيقة لا يمكن أن تؤخذ تقليدًا عن الآخرين ، بل يجب أن يدركها المرء بنفسه عن طريق تفكيره الخاص ، تمامًا مثلما لا يمكن للمرء أن يبصر بعين الآخرين بل يجب عليه أن يستخدم عينيه هو إذا أراد أن يبصر شيئًا . يقول الغزالى : « **واطلب الحق بطريق النظر ... ولا تكن فى صورة أعمى ... فلا خلاص إلا فى الاستقلال** »[3] .

(ب) المؤلفات الفلسفية :

لقد بدأ الغزالى فى تأليف كتب فلسفية في الفترة التى كان يقوم فيها بالتدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد ، وذلك بعد أن اشتغل فى أوقات فراغه بعلوم الفلاسفة ما يقرب من عامين ، حتى وقف على منتهى علومهم ؛ ثم تأمل وتفكر عامًا آخر فى ما درسه فى العامين السابقين ، كما يروى لنا ذلك فى عرضه لتاريخ حياته فى « المنقذ من الضلال »[4] .

وكانت الثمرة الأولى لهذ الجهود هى كتابه « مقاصد الفلاسفة » الذى عرض فيه تعاليم الفلاسفة العرب الأرسطيين فى ذلك العصر ، فيما يتعلق بالمنطق والإلهيات والطبيعيات . وكان

---

(١) من هذه المؤلفات الدرة الفاخرة وبداية الهداية ومنهاج العابدين . (وقد ترجمت هذه الكتب الثلاثة إلى اللغة الألمانية ، وترجمت الدرة الفاخرة إلى الفرنسية وبداية الهداية إلى الإنجليزية) وكان الغزالى يرى أنه لا ينبغى زعزعة إيمان العلوم أو تشويش عقيدتهم بالخوض معهم « فى حقائق العلوم الدقيقة ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصددها .. ولا يحرك عليهم شبهه ، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ، ويعسر عليه حلها فيشقى ويهلك « الإحياء ٦٤/١ » انظر أيضا ميزان العمل (تحقيق د . سليمان دنيا – القاهرة ١٩٦٥م) ص٣٦٩ وما بعدها ، والاقتصاد فى الاعتقاد (القاهرة ١٩٦٢م) ص ٧ .

(٢) القسطاس المستقيم ص ٧٩ (ضمن مجموعة : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى – مكتبة الجندى) وص ١٠٠ من طبعة بيروت .

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

(٤) المنقذ من الضلال ص ٨٣ .

عرض الغزالى هنا عرضًا محايدًا لم يقحم عليه رأيًا خاصًا له ، بل « مقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه »[1] ولكن الغزالى قد أشار فى مقدمة كتاب « المقاصد » وفى ختامه إلى أنه سيتبع هذا الكتاب بكتاب آخر ينقد فيه تعاليم الفلاسفة . وهذا النقد المنتظر عرضه الغزالى فى كتابه المشهور« تهافت الفلاسفة » حيث ناقش آراء الفلاسفة وبين تناقضها فيما يتعلق بعشرين مسألة فى الإلهيات وبعض مسائل الطبيعة .

وقد ظل الغزالى فى كتاب (**التهافت**) وفيا للعهد الذى قطعه على نفسه[٢] ، وهو القيام بدور الناقد فقط ، أى أنه يهدم عمارة الفلاسفة العرب الأرسطيين دون أن يبنى مكانها شيئًا جديدًا : إنه يبرهن للفلاسفة على أنهم لم يكونوا قادرين على حل المسائل الإلهية ، وأن ما توصلوا إليه فى ميتافيزيقاهم ليس إلا دعاوى اعتقادية يمكن إظهار بطلانها ، ويؤكد أن لا يريد أن يذكر فى هذا الكتاب حلاً إيجابيًا للمسائل التى تعرض لها .ولكن الغزالى فى الوقت الذى يظهر فيه للفلاسفة تناقض وبطلان دعاواهم الميتافيزيقية دون أن يتخذ موقفًا إيجابيًا ، يتخذ لنفسه فى واقع الأمر موقفًا ثابتًا ، وذلك لأن النقد لا يمكن أن يحدث من فراغ ، فالنقد يتطلب العقل معيارًا له ، وعن طريق العقل وحده يمكن تمييز الحق من الباطل . وإذا كان الغزالى فى خلال مناقشاته فى (التهافت) يتحدث أيضًا عن مسائل العقيدة ، ويتهم الفلاسفة بالكفر فيما ذهبوا إليه بصفة خاصة من أن :

١ – العالم قديم .

٢ – وأن الله لا يعلم إلا الكليات .

٣ – وأن البعث سيكون بالروح فقط – فإنه رغم ذلك ظل فى نقاشه وفى نقده فى نطاق العقل حيث كان يضرب الفلاسفة بنفس أسلحتهم . ويعد نقده لفلاسفة عصره من نوع المناقشات التى تدور « بين العقل الخالص والفلسفة الاعتقادية »[٣] .

ولم يمتد نقد الغزالى للفلاسفة إلى تعاليمهم فى المنطق .فقد أخذ الغزالى المنطق عنهم وعرضه بالتفصيل فى كثير من كتبه . وأخذ على عاتقه طوال حياته مهمة بيان الدور الحاسم للمنطق كمعيار لكل فكر ولكل علم ، وهكذا كان الكتاب الفلسفى التالى للتهافت هو (**معيار العلم**) الذى اشتغل فيه بعرض المنطق ، وهذا الكتاب يهدف – بجانب ذلك – إلى تسهيل فهم المسائل الفلسفية التى تناولها الغزالى فى كتابه التهافت[٤] . وللغزالى فى المنطق أيضا كتاب (**محك النظر**) وكتاب

---

(١) مقاصد الفلاسفة (تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م) ص ٣١ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٤٣ ، ٧٨ ، ١٣٧ ، ٢١٢ .

(٣) **Abu Ridah, M.A., Al- Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid 1952, P. 63**

(٤) معيار العلم (تحقيق الدكتور سليمان دنيا – القاهرة ١٩٦١ م) ص ٥٩ وما بعدها .

(**القسطاس المستقيم**) الذى كتبه على طريقة حوار بينه وبين أحد الباطنيين ، وعرض فيه التعاليم المنطقية بطريقة سهلة تناسب عقلية هذا الباطنى[1] . وفى كتاب **المستصفى** – الذى خصصه الغزالى لأصول الفقه والذى ألفه قبل موته بعامين تقريبا – عرض الغزالى مرة أخرى للمنطق وأهميته البالغة لكل علم على الإطلاق . وذلك فى المقدمة الطويلة لهذا الكتاب (من ص ١٠ إلى ص ٥٥)[2] .

وقد كان هناك فى عصر الغزالى بعض العلماء الذين ذموا الفلسفة اليونانية بخيرها وشرها ، واعتبروها برمتها كفرًا وزندقة ، وفى الوقت نفسه رفضوا المنطق أيضًا باعتبار أنه من علوم هذه الفلسفة . وقد سعى الغزالى إلى كشف خطأ هؤلاء المتعصبين عن طريق عرضه المفصل لحقيقة المنطق ، وبيان أن المتكلمين أيضًا قد استخدموا المنطق على الرغم من استعمالهم اصطلاحات فنية أخرى وعدم تعمقهم فى تعاليم المنطق ككل .

وقد بين لنا الغزالى فى كتاب (**محك النظر**) الطريقة التى سار عليها فى عرضه للمنطق .فقد ابتكر كثيرًا من الاصطلاحات الفنية .ويقول هو فى ذلك : « **فإنى اخترعت أكثرها من تلقاء نفسى لأن الاصطلاحات فى هذا الفن ثلاثة ، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين . ولا أوثر أن أتبع واحدًا منهم فيقصر فهمك عليه ، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم ، واخترعت ألفاظًا لم يشتركوا فى استعمالها ، حتى إذا فهمت المعنى بهذه الألفاظ فما تصادفه فى سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها** »[3] .

وقد قرر الغزالى – كما سنعرض فيما بعد فى هذا الكتاب – أن العقل له الحق فى الوصول إلى معرفة مستقلة عن الشرع فيما يتعلق بالله وبالعالم[4] .

وفى كتاب (**معارج القدس**) عالج الغزالى المسائل المتعلقة بالله وبالنفس . وعرض فى كتابه « مشكاة الأنوار » نظريته فى النور .

أما كتابه المنقذ من الضلال فله أهمية خاصة فى التعرف على منهجه الفلسفى .

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٤٢ .

(٢) المستصفى من علم الأصول فى جزءين .القاهرة ١٣٢٢ هـ –١٣٢٤ هـ .

(٣) محك النظر (بيروت ١٩٦٦ م) ص ٤٨/ ٤٩ . (انظر أيضا ماكس هورتن فى كتابة السالف الذكر ص ٤٧ – حيث يشير إلى أن المنطق أصبح له مكان فى الإسلام بفضل الغزالى) .

(٤) انظر مثلا الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ حيث يقول : « ... أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ،فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع . » .

وأما عن الأخلاق فقد تناولها بصفة خاصة فى كتابه الرئيسى (**إحياء علوم الدين**) ، وفى كتابه (**ميزان العمل**) الذى ألفه مقابلاً لكتابه (**معيار العلم**) ، مع تنبيهه على أنه يرجو من القارئ أن ينظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد[1] .

تلك هى أهم كتب الغزالى الفلسفية .وقد عالج الغزالى – زيادة على ذلك – مسائل فلسفية فى كثير من كتبه الأخرى ، ولكن المقـام هنا يضيق عن الحديث عنها ، فهذا البحث يريد بوجه خاص عرض منهج الغزالى الفلسفى ، ولا يريد أن يعطـى عرضًا شاملاً لكـل أفكاره الفلسفية .وفى الصفحات التالية سنضع – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – الثقل على منهجه ومبدئه الفلسفى ، وعرض آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل ومجال معرفته ، وعلاقة العقل بكل من التصوف والنبوة .

(١) معيار العلم ص ٣٤٨ .

البَـابُ الثـالث

مقـارنة
بين المبدأ الفلسفى التـأسيسى عنـد الغزالى وديكـارت

تمهيد :

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت[1] ، فإننا لا نرمي من وراء ذلك إلى محاولة التأكد من تأثر ديكارت بالغزالي أم لا ، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما – وإنما الغرض هنا أن نبين أن الاتفاق في تفكيرهما – والذي يرتفع فوق كل الاختلافات التي يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما ، واختلاف الحضارة التي عاشا في ظلالها – يمكن أن يفسر أساسًا من المنهج الفلسفي نفسه لدى كل منهما .

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضًا مما يقوله أحد المفكرين المعاصرين عن ديكارت : « لقد كان ديكارت فيلسوفًا ، وإن المماثلين له فلاسفة »[2]. والفلسفة بهذا المعنى هدفها . هو الحقيقة التي لا تتجزأ ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه « ليس هناك شيء أقدم من الحقيقة »[3] فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد . وإنما يتحتم دائمًا أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التحقق منها من جديد ، وفي إطار من الحرية .

وفي الفصل الأول من هذا الباب سنتحدث عن منهج الشك الذى اتخذه كل من الغزالي وديكارت طريقًا فلسفيًا للبحث عن الحقيقة . وسيتضح في هذا المقام بوجه خاص أن شكهما

---

(١) رينيه ديكارت Rene Descartes فيلسوف فرنسي ولد في عام ١٥٩٦ م ومات في عام ١٦٥٠ م . يعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته ما يأتي :
– مقال عن المنهج . صدر عام ١٦٣٧ م .
٢ – تأملات في الفلسفة الأولى (١٦٤١ م) .
٣ – مبادئ الفلسفة (١٦٤٤ م) .
ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته :
(أ) Alquie, F., Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956
(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين .
(جـ) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدى .
ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية : ١ – التأملات في الفلسفة الأولى . ٢ – مبادئ الفلسفة ،وكلاهما من ترجمة الدكتور عثمان أمين . ٣ – مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى .وأنا أعتمد – في هذا الكتاب – في ترجمة النصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لديكارت على هذه الترجمات العربية ، وفي الوقت نفسه أذكر موضع هذه النصوص في مؤلفات ديكارت : Oeuvres de Descartes نشرة Adam et Tannery التى صدرت في باريس في ١٢ جزءا (١٨٩٧ م – ١٩١٠ م) : وأحيل أيضا على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التى لم تترجم إلى العربية ، وأرمز لهذه النشرة فيمايلي بـ .(AT)

(٢) Alquie, Descartes, P. 170

(٣) الترجمة العربية للتأملات (القاهرة ١٩٥١ م) ص ٣٨ راجع : AT,IX,p.6

الفلسفى يجب تمييزه بعناية من كل « ارتيابية » ، كما سيتضح كذلك أن المسلمة الأولى لفلسفتهما هى الفكر المستقل ، وأن شكهما لا يجوز أن يفهم على أنه نوع من الزندقة .

وفى بداية الشك يعرض سؤالهما عن معرفة يقينية مطلقة ، وفى أثناء هذا الشك يتوصلان — بعد رفض كل علم أو معرفة حصلا عليها عن طريق التقليد ، وبعد الشك فى المعرفة الحسية — إلى الشك فى كل معرفة عقلية وإلى الشك الميتافيزيقى المطلق ، الذى يجعل كل علم وكل إمكانية للمعرفة على الإطلاق امرًا مشكوكًا فيه .

وفى الفصل الثانى نعرض لكيفية التغلب على هذا الشك الفلسفى عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة . وهنا نركز على مناقشة كيفية فهم ما عرضه الغزالى فى هذا الصدد ، ونقابل بين الشروح التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزالى وما توصلنا إليه من تفسير فلسفى .

ثم نعرض الحل الذى تغلب به ديكارت على الشك ، ونقارن بعد ذلك بين الحلين مبينين مرة أخرى — فى نظرة عامة — الأمور الأساسية المتفق عليها فى المبدأ الفلسفى التأسيسى لدى كل من الغزالى وديكارت ، ومبينين أيضًا ما بينهما من اختلافات .

الفصل الأول

الشك الفلسفى

١ - المنطلق التاريخى

عندما نقارن أحوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالى وديكارت ، يتضح لنا أن كلاً منهما قد عاش فى عصر انحلت فيه عرى وحدة الفكر إلى مجموعة من الآراء المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها معرفة الحقيقة ، ولكن دون أن تستطيع فى النهاية البرهنة على صحة هذا الادعاء .

أما عن الفلسفة التى كان يجب أن تقدم العون فى مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك ، لأن الفلاسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلى المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين . ولهذا وضع كل من الغزالى وديكارت أمام عينيه مهمة تجديد الفكر ، وقد كان من بين الدوافع الهامة لذلك محاربة الإلحاد الذى كان منتشرًا فى عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيابيين من أسلحة عقلية .

وهكذا يمكننا أن نجد فى هذه الخطوط الرئيسية شبهًا بين كلا العصرين ، ولكننا عندما نمعن النظر فى أحوال كل من العصرين اللذين عاش فيهما كل من الغزالى وديكارت نجد هناك أيضًا فروقًا أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعًا خاصًا يظهر بوضوح فى طريقة تفكيرهما .

فقد ازدحم عصر الغزالى بصفة خاصة بمشكلات دينية ، وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة ، ومن بين الاتجاهات الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاثة اتجاهات ذات طابع دينى ، وهى اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية ، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضا طوائف الفلاسفة . وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل فى أن هذه الأمور إما أن تؤخذ مستقلة استقلالاً تامًا عن العقل كما فى اتجاه الباطنية ، وإما أن تكون - فى الظاهر - مبنية على براهين مطابقة للعقل كما فى اتجاه المتكلمين فى حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائمًا على التقليد ، أى التسليم إما بنظرية الباطنية فى الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين .

وقد عرف الغزالى أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد . ولم يجد فى ذلك عونًا من جانب الفلاسفة ، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد . فقد أخذوا الفلسفة اليونانية – كما يقول الغزالى[1] – دون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو[2] ، وأهملوا التقاليد الإسلامية . فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلى على العامة التى تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزالى يبين لهم أنهم بذلك يقعون فى ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لأنهم – كما يقول الغزالى متهكمًا – قد بدلوا فقط تقليدًا بتقليد « ... **وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال . فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدًا ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقًا ، دون أن يقبله خبرًا وتحقيقًا** »[3] .

أما عن عصر ديكارت فقد اتسم بوجه خاص بالاكتشافات الهامة فى مجال العلوم وشروحها[4] مما شكك فى الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام[5] .

وفى حين أن مسعى الغزالى من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص فى الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذى عاش فيه ، فإن اهتمام ديكارت – طبقا لمشكلات عصره العقلية – كان ابتداء من نوع علمى نظرى خالص ؛ فاتجهت همته إلى البحث عن علم كلى شامل[6] يستطيع فى النهاية أن يصل أيضًا إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط **deduction** والحدس[7] **intuition**. وقد تصوره ديكارت علمًا جديدًا يكون فى مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شىء[8] ، متخذًا من العقل سبيلاً للحصول على كل المعارف . ولكن فكر ديكارت صار فيما بعد أكثر عمقًا حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقى . وهنا أيضا ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة

---

(١) انظر التهافت ص ٣٨ .

(٢) يشير ديكارت إلى مثل ذلك أيضا حين يقول عن أفلاطون وأرسطو : « ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة ... ما أضفى عليهما سلطانًا كبيرًا جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شىء أفضل » الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠ م) ص ٥٤ – مؤلفات ديكارت : **ATIX-2e, p.6**

(٣) التهافت ص ٣٨ .

(٤) وبوجه خاص اكتشاف كوبرنك **(Kopernikus)** (١٤٧٣ م – ١٥٤٣ م) الذى أثبت أن الأرض ليست هى مركز العالم ، على عكس الرأى الذى كانت تتبناه الكنيسة المسيحية انظر فى ذلك أيضًا : **Storig, op. cit., P. 258**

(٥) انظر فى ذلك كتاب **Alquie** عن ديكارت ص ١٧ .

(٦) **ATIX, p. 360**

(٧) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

(٨) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

له مطلبًا هاما[1] استمر يؤثر فى طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ ثم توصل ديكارت – الذى كان يرى قبل ذلك أن العلم الذى يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل – إلى معرفة أن هذا العلم ، على عكس ما كان يظن ، يتأسس الآن فى الله . يقول ديكارت :

وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق »[2] .

وهكذا فإنه إذا اختلفت أيضا المشكلات التى كانت تمثل نقطة الانطلاق عند كل من الغزالى وديكارت فى بحثهما عن الحقيقة ، فإنهما على الرغم من ذلك يشتركان فى الطريقة الفلسفية الحقيقية التى قادتهما فى النهاية إلى التوصل إلى الحل المطلوب . وعلى أساس من التأمل الفلسفى الحقيقى يمكن العثور على الإجابة الفلسفية لمشكلة الحقيقة .

وإذا أكدنا هنا أن الغزالى قد عاش فى عصر مختلف تمامًا عن عصر ديكارت ، وفى ظل حضارة أخرى فإننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه كان واقعًا تحت ضغط فكرى معين ، وإنما نقصد فقط الإشارة إلى أنه من أجل ذلك قد تلقى مهمة أخرى .

فالغزالى كان أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره ، تلك العقلية التى اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه ، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالى تتمثل فى تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلى . وفى ذلك يقول الغزالى فى كتابه ميزان العمل : **« فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال ...ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعًا »[3] .**

---

(١) ATIX, p. 13

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٨ ، انظر : ATIX, p. 56

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

٢ – الشك الفلسفى والارتيابية

يرى الغزالى أن الشك فى جميع المعارف التى يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمرًا ضروريًّا فى أثناء التطور العقلى ، وذلك لأن الشك وحده هو الذى يجعل الوصول إلى الحقيقة أمرًا ممكنًا . يقول الغزالى فى ذلك : « **الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال** »[(١)] .

وينبغى أن يكون واضحًا أن الشكوك التى يتحدث عنها الغزالى هنا تختلف تمامًا عن الشك الارتيابى ،وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيابى ، وإنما هى شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، وتحاول أن تجد لها أساسًا راسخًا .

ويعد الإقرار بوجود الحقيقة أمرًا ضروريًّا فى تكوين العقل البشرى .ومن أجل ذلك فإن هذا الاعتراف بوجود الحقيقة لا يمكن إنكاره إلا فى لحظة نسيان للذات ، أى فى تفكير لا يسترشد بالعقل الخالص ، بل يصدر عن مقدمات خاطئة وأحكام سابقة . والشك الارتيابى الذى ينفى عمومًا إمكانية الحصول على معارف يقينية يفترض فى نفسه يقين هذا الادعاء ، ويناقض بذلك نفسه بنفسه ، أى أن موقفه ينبنى على هذا الذى ينكره .

وهكذا يتعلق العقل بما هو عقل بالحقيقة فى كل أعماله – لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلك ، وهكذا أيضا يحدث فى كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

والفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف ،وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وفى بداية الطريق الفلسفى يأتى الشك الفلسفى ، الذى يعد وسيلة للبحث عن الحقيقة ، ويختلف بذلك اختلافًا جوهريًّا عن الشك الارتيابى الذى يغلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضا الاعتراف بإمكانية هذا الخروج . وبهذا التوضيح نكون قد طرقنا الموضوع الذى شغل حياة الغزالى منذ صباه ،وطبع تطوره العقلى بصورة حاسمة .

فالغزالى يروى لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقًا من واقع ما كان منتشرًا فى عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة ، وهذا أمر لا يمكن

---

(١) المرجع السابق .

تصوره اطلاقًا ، لأنها مذاهب يناقض بعضها بعضًا ، فإما أن تكون كلها باطلة ، وإما أن يكون أحدها فقط صحيحًا والباقى باطلاً .

ويشبه الغزالى هذه الكثرة الهائلة لهذه الآراء والنظريات التى واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون ، ولم ينج منه إلا الأقلون[١] . ويتساءل الغزالى : كيف تدعى هذ الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة ؟

وفى حماس بالغ اتجهت همة الغزالى لدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة فى عصره ، كما يقول هو عن نفسه ، **« ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ،وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل »**[٢] .

وهذا التشبيه بالبحر العميق – الذى استخدمه الغزالى فى هذا النص – له نظير عند ديكارت .فهو أيضًا يتحدث – فى مناسبة الشك الفلسفى – عن ماء عميق ، ويقول : إن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه[٣] .

وإذا وصل الأمر إلى عدم إمكان السيطرة على مشكلة الحقيقة فإن المجال يكون مفتوحًا والفرصة تكون مهيأة أمام الارتيابية بشتى صورها ، هذه الارتيابية التى تستمد كل حججها من واقع الحقائق الكثيرة التى تبدو فى الظاهر مقنعة ، وهى فى الحقيقة مناقضة لبعضها .وكما سبق أن فعل السوفسطائيون قديمًا من رفض للحقيقة فى المجالين النظرى والعملى ، فقد كان لهم نظير فىعصر ديكارت . وكان مونتينى **Montaigne** – بوجه خاص واحدًا من هؤلاء الارتيابيين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصل إلى الحقيقة .

وقد كان هناك أيضا ممثلون للاتجاه الارتيابى فى عصر الغزالى – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – وكان الغزالى على علم بتناقض الارتيابيين الذى يتمثل فى اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال فى حين أنهم فى الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ .

---

(١) المنقذ ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٦٥ وما بعدها .

(٣) **ATX, p. 512** ، انظر فى هذا الصدد أيضا خطاب ديكارت إلى بلزاك فى عام ١٦٣١ م (راجع **Alquie** فى كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضا : **AT IX, p. 18**

يقول الغزالى : « .. فالسوفسطائى كيف يناظر ، ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ »[1] .

كما يصور الغزالى حالة هؤلاء الذين « يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها »[2] بقوله :

« هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل . فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنونًا ، والجنون فنون »[3] .

---

(١) معيار العلم ص ٢٤١ .
(٢) المرجع السابق ٢٤٢ .
(٣) المرجع السابق .

٣ - الاستقلال العقلى

لقد كان الغزالى بعيدًا كل البعد عن الخضوع لتيار الشك ، والوقوع فى حبائله ، وجعله يتغلب عليه . فقد كان لدى الغزالى سلاح حاسم فى معركته مع الشك وهو « إرادة الحقيقة » التى كانت تقود عقله الناقد ، وتغرس فى نفسه الشجاعة ، وتمنحه القوة للثبات فى وجه المخاطر والعقبات التى تعترض طريقه فى سبيل البحث عن الحقيقة ، والتغلب فى النهاية على هذه العقبات .ويمكن القول بأن حب الغزالى للحقيقة كان طوق النجاة الذى ساعده على الوصول إلى بر الأمان .ويصور لنا الغزالى فى (المنقذ) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطرًا عليه منذ صباه وكيف توصل فى وقت مبكر إلى استقلال عقلى حقيقى فيقول : « **وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا** »[1] .

فإذا رأينا الغزالى هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذى كان يملك عليه أقطار نفسه ، ويعده فطرة وضعها الله فى جبلته ، اتضح لنا كيف كان الغزالى نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة .وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلى ؛ وبذلك حرر الغزالى نفسه نهائيًا من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والعبودية الفكرية للمذهبية والطائفية ، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها أن يلغى تأثيرها ، أو يعود بها إلى الوراء وذلك لأن : « **من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد . فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يرأب ...** »[2] .

وكثيرا ما يكرر الغزالى فى مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى .

فيقول مثلا : « **ومن قلد أعمى ، فلا خير فى متابعة العميان ...** » [3] .

ويقول فى موضع آخر : « **فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء .ثم انظر ببصرك ،فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا** »[4] .

---

(١) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٧ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٢٨ .

(٤) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة : الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى – مكتبة الجندى) ، انظر ميزان العمل ٣٣٩ ومعيار العلم ص ٣٣٨ .

ويذهب ديكارت أيضًا إلى تشبيه الإنسان الذى لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشى بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر[1] . كما يشير إلى أن الفلسفة لا تجلب السرور بالمعرفة فحسب ، بل هى أيضًا ضرورية لهداية الإنسان وإرشاده فى الحياة .

وكما رأينا أن أهم السمات التى تميز فلسفة الغزالى وتطوره العقلى تتمثل فى التحرر من كل تبعية عقلية ، فكذلك نجد الشىء نفسه عند ديكارت إذ يحدثنا عن توصله فى وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق التبعية العقلية : « فإننى تعلمت ألا أعتقد اعتقادًا جازمًا فى شىء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فينا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل »[2] .

وكذلك تحرك مطلب الوصول إلى الحقيقة فى نفس ديكارت فى وقت مبكر مثل الغزالى . يقول ديكارت فى ذلك : **« وكانت رغبتى شديدة دائما فى أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كى أكون على بصيرة فى أعمالى ولكى أسير على هدى فى حياتى »**[3] .

وقد دعا ديكارت إلى « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطرى[4] بدون عون من جانب الدين أو الفلسفة (التقليدية) ، وكان دائمًا يشير إلى أهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل إلى التبعية العقلية[5] .

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نقول : إن الاستقلال العقلى كان المسلمة الأولى لفلسفة كل من الغزالى وديكارت .

---

(١) انظر الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة ص ٤٨/ ٤٩ ،وراجع :. AT,IX- 2e, p.3

(٢) الترجمة العربية للمقال عن المنهج ص ١١٩ . انظر : ATVI, p. 10

(٣) المرجع السابق .

(٤) « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطرى » هو عنوان مؤلف صغير لديكارت ، يعتقد أنه قد ألفه بعد التأملات ومبادئ الفلسفة ، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف . ونشر لأول مرة كما هو فى عام ١٧٠١ م مع كتاب (قواعد لهداية العقل) الذى لم ينشر أيضا فى حياة ديكارت .

(٥) انظر فى ذلك على سبيل المثال ATIX, p 13; VII p. 361: Xp. 516, 522f.

٤ – العقيدة والشك الفلسفى

إذا كنا قد تعرفنا فيما سبق على الأهمية القصوى للاستقلال العقلى لدى كل من الغزالى وديكارت ، فإن السؤال الذى يحتاج منا الآن وقفة خاصة هو : إلى أى مدى أثبت كل من الفيلسوفين أيضًا استقلالاً فيما يتعلق بأمور العقيدة ؟

أما ما يتعلق بالغزالى فقد سبق أن أشرنا[1] إلى أن نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظرًا لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة فى عصره ، الأمر الذى جعله ينفض عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وجعله فى الوقت نفسه أيضًا يرفض العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عمقًا نظرًا لما رآه من وجود أديان مختلفة ، وما هو متبع فى طريقة اعتناقها ؛ فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء فى فترة تربيته : « **إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام** »[2] .

وهنا نجد الغزالى يتساءل عما إذا كانت العقيدة شيئًا آخر غير التقليد والتلقين ؟ ____

إن المرء غالبًا ما يستنتج – فى مثل هذه الأحوال – عدم وجود شىء ما من مجرد احتمال الشك فى هذا الشىء ، وهذا خطأ منطقى ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافى ، ويتعجل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخاطىء لم يكن ممكنًا أن يجد قبولاً عند الغزالى صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية أخرى فإن الغزالى لم يكن يرضى لنفسه أيضًا أن ينهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التى يواجهها الآن ؛ فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللاأدرى لم يكن يتفق وعقلية الغزالى . وإذا كان هذا الموقف اللا أدرى يمثل الموقف الذى يتخذ عادة فى مسائل العقيدة على وجه الخصوص ، فإن الحقيقة لم تكن أبدًا بالنسبة للغزالى أمرًا تقرره غالبية الأصوات .

كما لم تكن إطلاقًا أمرًا خاضعًا للرأى المتقلب ، ولهذا فإنه لم يبحث عنها أيضًا بالطريقة التى يتخذ بها المرء لنفسه رأيًا قابلاً للتغيير . فهناك نداء منبعث من أعماقه يدفعه إلى طلب الحقيقة الخالصة . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة**

---

(١) انظر ما عرضناه فى الشك الفلسفى والارتيابية وفى الاستقلال العقلى .

(٢) المنقذ ص ٦٨ .

العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات »[1] .

وفى هذه اللحظة من تأمله كان لايزال يعتقد أنه قد تخلص تمامًا من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير الممحصة وذلك برجوعه عن كل التعاليم التى حصل عليها عن طريق الاساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية ، ولكن اتضح له فيما بعد – كما سنبين ذلك بالتفصيل – أنه كلما ازداد تفكيره عمقًا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعًا لتمتد إلى كل المجالات التى تفصل بينه وبين « حقيقة الفطرة الأصلية » التى يسعى إليها .

ولكن ما هو الموقف الذى اتخذه الغزالى من العقيدة ؟ هذا سؤال لابد لنا الآن من الإجابة عليه :

لقد وضع الغزالى العقيدة موضع التساؤل نظرًا لاعتبارت خارجية تتمثل فى وجود أديان مختلفة ، وعقائد متعددة .ولكن الغزالى لم ينفض يديه لذلك من العقيدة ، ولم ينفها صراحة ، أى أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقى زنديقًا .فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوى للبحث عن الحقيقة . وقد توصل الغزالى فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندًا إلى أدلة معينة ، وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول : « **وكان قد حصل معى – من العلوم التى مارستها والمسالك التى سلكتها ، فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية – إيمان يقينى بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر .فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها »**[2] .

أما ديكارت فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التى كانت له عند الغزالى . وقد وصف ديكارت الشك بأنه « **وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا** »[3] .

وإذا تبين لنا أن شك ديكارت لم يكن فى الواقع شك زندقة وإلحاد ، وإنما كان طريقًا فلسفيًا اختاره وسلكه وعلمه ، فإن ذلك يمكن أن يؤدى بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكارت التى ثار حولها نزاع كثير . وسنعتمد فى توضيح ذلك على ما عرضه ديكارت نفسه .

إن ما يهمه – كما يقول – هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ، أى الحصول على معرفة الحقيقة ، تلك المعرفة التى يدركها العقل بيقين قطعى مطلق . ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى

---

(١) المنقذ ص ٦٨ .
(٢) المنقذ ص ١٢٥ .
(٣) من خطاب ديكارت إلى بويتندك Buitendijck (عام ١٦٤٣ م) : ATIV, p. 63

عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة ، وهذا يعنى عدم مد الشك إلى الحياة اليومية ، حيث يتحتم على المرء – فى أغلب الأحيان – أن يقتنع بالأمور الاحتمالية[١] . وقد كان ديكارت نفسه يسير على هذه القاعدة[٢] فقد كان قبل خوض غمار الشك ، ولا يزال حتى هذه اللحظة من التأمل – بعد أن مارس الشك بالفعل – مقتنعًا بصحة العقيدة (وأيضًا بصحة القواعد الخلقية) ، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب ،الذى يسعى إليه . وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطرى – أى عن طريق فلسفى خالص – إلى معرفة الحقيقة ، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

فإذا كان الغزالى يسعى إلى الحصول على معرفة حقة ، وذلك بالرجوع إلى « حقيقة الفطرة الأصلية » فإن مسعاه فى ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت فى رجوعه إلى « قوة العقل الفطرية » . وهذه القوة الفطرية يمكن أن يساء استخدامها وتوجه توجيهًا غير سليم يبلغ بها إلى مرتبة العجز ، وذلك يكون فى العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة أيضًا ؛ وبوجه عام يكون نتيجة للتبعية فى الاعتقاد والفكر ، وخصوصًا فى مرحلة الطفولة ، تلك التبعية التى تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم .وفى هذه الحالة الأخيرة يظل الإنسان مصرًا فى النهاية على الجهل .

والإنسان الذى يرضى ذلك لنفسه هو – فى نظر الغزالى – إنسان قد تنازل عن إنسانيته[٣] .

---

(١) ATIX-2e, p. 26

(٢) AT VI p. 28

(٣) المعارف العقلية (دمشق ١٩٦٣ م) ص ٩٦ .

٥ – شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا – وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيتين النظرية والعملية – تتطلب نوعًا من الزهد العقلى أو التجرد ، وهذا يعنى تحرير العقل من كل الأحكام السابقة ، أى من الأحكام القائمة على أسس غير كافية ؛ وهى تلك الأحكام التى يحصل عليها المرء – كما يقول ديكارت – **« من الحواس أو بوساطة الحواس »**[١] **(وهى الأمور التى تعلمها من والديه ومعلميه الخ بوساطة حاسة السمع)**[٢] .

ويذكر الغزالى أيضًا باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد[٣] ، وديكارت يعنى الشىء نفسه حين يقول : **« ... إنى لا أنصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتاتًا لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معى تأملاً جديًا ،ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس ، وأن يخلصوها تخليصًا تامًا من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ، وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جدًا »**[٤] .

ويذكر الغزالى ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطىء تعكر صفو العقل وتحجب عن الناس رؤية الحقيقة الخالصة ، وتتمثل هذه الأمور الثلاثة فى الوقوع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظنونات ، أو الاهتمام بأغراض الجدل والانصراف عن البحث الجدى عن الحقيقة .

وفى ذلك يقول الغزالى :

« ... وحقيقة الأمور وراء الحواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة المظنونات ، وعلى بعضهم أغراض الجدل ، فأعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل »[٥] .

ويؤكد الغزالى على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقى[٦] .

---

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ٧٠ ATIX, p. 14 .

(٢) ATV P. 146

(٣) انظر مثلا القسطاس المستقيم ص ٧٩ حيث يقول إن من نبض عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبته .

(٤) الترجمة للتأملات ص ٤٨/٤٩ ؛ AT VII, p. 9 انظر أيضًا : ATIX, p. 125 f

(٥) المعارف العقلية ص ٩٨ .

(٦) ميزان العمل ص ٣٤١ وما بعدها ، والإحياء ١/٥٥ .

وقد توصل الغزالى عن طريق خبراته طوال حياته التى منحها للعلم والبحث عن الحقيقة – إلى الاقتناع بأن الجهل يمثل فى الغالب – كما يقول – مرضًا مستعصيًا ، وأن هناك قسمًا كبيرًا من بين المشتغلين بالعلم قد منى بهذا المرض ، ولهذا فإن الأولى ألا يدخل المرء مع أمثالهم فى نقاش . يقول الغزالى فى ذلك :

« ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع : أحدها يقبل العلاج والباقى لا يقبل . أما الذى لا يقبل : أحدها : من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه ، فكلما تجيبه بأحسن الجواب وأفصحه وأوضحه لا يزيده ذلك إلا بغضًا وعداوة وحسدًا .فالطريق ألا تشتغل بجوابه .. فينبغى أن تعرض عنه وتتركه مع مرضه ... والثانى أن تكون علته من الحماقة وهو أيضًا لا يقبل العلاج .. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمنًا قليلاً ويتعلم شيئًا من العلم العقلى والشرعى فيسأل ويعترض من حماقته على العالم الكبير الذى أمضى عمره فى العلوم العقلية والشرعية .وهذا الأحمق لا يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضًا مشكل للعالم الكبير . فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماقة ،فينبغى ألا يشتغل بجوابه . والثالث : أن يكون مسترشدًا ، وكل ما لا يفهم من كلام الأكابر يحمل على قصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة ، لكن يكون بليدًا لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغى الاشتغال بجوابه أيضًا ... وأما المرض الذى يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشدًا عاقلاً فهمًا لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال ، ويكون طالبًا للطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنت وامتحان . وهذا يقبل العلاج . فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله ، بل يجب عليك إجابته »[1] .

ويرى الغزالى أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا **« الذين لهم قوة القريحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس »**[2] .

وقد كان ديكارت أيضا يرى أن التفلسف يتطلب شروطًا عقلية وخلقية .

ولهذا يشير إلى أنه قد كتب « تأملاته » لعقول قوية ثابتة **solidioribus ingeniis** كما يتحدث أيضًا فى « مقال عن المنهج » عن طريقه الفلسفى الذى لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه كل الناس ؛ ويشير ديكارت إلى طبقتين من العقول ليست لهما القدرة على ذلك : **« هذان الصنفان هما : أولاً : الذين لاعتقادهم فى أنفسهم من الحذق فوق ما لهم لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من التهور فى أحكامهم ، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها**

---

(١) أيها الولد ص ١٣٧/ ١٣٨ (ضمن مجموعة : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) .

(٢) معارج القدس ص ٢١٠ .

بنظام ، ومن ثم فإنهم إذا اتخذوا حرية الشك فى المبادئ التى تلقوها ، والابتعاد عن الطريق العام ، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذى يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون فى ضلال كل حياتهم ، ثم آخرون أوتوا حظا من العقل أو من التواضع ، كى يحكموا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين ، فهم أولى بأن يقنعوا باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أحسن »[1] .

وقد اتضح لنا مما تقدم أن التفلسف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلقية شرطًا آخر يتمثل فى الاستعداد المبدئى للتحرر من كل الأحكام السابقة ، والاستعداد أيضًا لاتباع احكام العقل ، لأن العقل وحده هو الملكة المؤهلة لمعرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالى : « **فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه ، وفى تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت »[2] .**

وهذا يوضح لنا مدى الصعوبات الهائلة التى تعكر صفو العقل ، وتقف فى وجه الرؤية العقلية الخالصة ، لدرجة أن التغلب على كل هذه الصعوبات ، والتجرد عن غشاوة الأوهام والخيالات ، لن يبلغ كماله – فى نظر الغزالى – إلا بعد الموت .

---

(١) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥ : ATVI, p. 15

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

٦ – الشك المنهجى

أ – الاعتراف بوجود الحقيقة :

لقد رأينا أن هناك اتفاقًا فى الرأى لدى كل من الغزالى وديكارت على أن فى الإمكان من حيث المبدأ الوصول إلى مثل هذا التحرر – المشار إليه – من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام ، والوصول إلى معرفة يقينية – على الأقل فى مجالات معينة – منبثقة من العقل وحده . وذلك كله عن طريق فلسفي خالص وبطريقة منهجية ؛ وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما إلى منهج فلسفى يتفقان فى أسسه ، وإن كانا يختلفان إلى حد ما فى طريقة عرضه ، وهذه الوسيلة هى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى[١] .

وقد رأينا أن الشك الفلسفى لديهما قد أعلن عن نفسه بوضوح فى وقت مبكر من فترة الشباب ، كما رأينا أنه قد دفعهما إلى السعى إلى استقلال عقلى ، وأن ميلهما هذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية السيئة لعصريهما بما تشتمل عليه من آراء متضاربة وتعاليم متناقضة ، مما أدى إلى تقوية الشك لديهما فى حقيقة المناهج الموروثة . ولهذا اتجها – معتمدين فقط على وعيهما بضرورة وجود حقيقة واحدة مطلقة – إلى مهمة البحث عن المعرفة الحقة ، وبدءا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ فى هذه الاتجاهات والمذاهب القائمة . وبهذا توفر لديهما المنطلق الحقيقى للتفلسف : وهو الاعتراف بوجود حقيقة واحدة مطلقة ، والبدء بطريقة جادة فى البحث عنها – رغم كل الصعوبات التى تكتنف هذه المهمة – مع الاقتناع الثابت بإمكان التوصل إلى معرفة هذة الحقيقة .وقد عبر فيشته (Fichte) عن ذلك بقوله : « .. أن يعترف المرء بكل جدية بأن هناك حقيقة واحدة هى وحدها الصواب والحق ، وأن كل ما عداها باطل على الإطلاق ؛ وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلاً ، وتتضح بنفسها مباشرة على أنها حق مطلق »[٢] .

وهذا المنطلق الحقيقى للتفلسف يتضمن بالإضافة إلى ما تقدم الاعتراف بأن الحقيقة لا يتوصل إليها عن طريق الوحى وحده فحسب كما ذهب إلى ذلك بسكال[٣] Pascal مثلا[٤] ، بل يمكن التوصل إليها أيضًا عن طريق فلسفى خالص .

---

(١) انظر فى ذلك : ATX. p. 373, 576

(٢) J.G. Fichte. Ausgewahlte Werke in 6 Banden. (Darmstadt 1962) Vol. VI, p. 168.

(٣) فيلسوف فرنسى عاش فى الفترة ما بين ١٦٢٣ م و ١٦٦٢ م .

(٤) Cf, R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 224.

أما الخطوة التالية فى طريق البحث عن الحقيقة فإنها تتعلق بالسؤال عن المعيار الذى يمكن اتخاذه فى عملية الفحص والتمييز بين الحق والباطل فى المناهج القائمة ؟

وهنا نجد أن المعيار الحقيقى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الحقيقة نفسها ، وذلك لأنها لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها ، وإلا لم تكن هى الحقيقة . ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه – إلى حد ما – هذا الذى يبحث عنه . ولهذا يقول فيشته : « إن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذى تريد أن تراه فى نور واضح »[1] .

وعلى الرغم من أن الحقيقة هى المقصود باستمرار فى كل دعوى وفى جميع الأحوال ، وأنها دائمًا حاضرة ،فإنها فى الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها[2] ، أما الحقيقة التى يملكها المرء عادة فى حياته العملية ، والتى لم يحصل عليها عن طريق التفلسف ، فإنها حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الإيمان الكامل الذى يتضمن امتلاك الحقيقة امتلاكا تامًا) . وهذه الحقيقة التى يحصل عليها المرء فى حياته العملية ليست ملكًا حقيقيًا ، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين ،إذ هى تقع إلى حد ما فى ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات وأوهام .

وليس معنى ذلك أنها أخذت دون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر ، ولكن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير فى حياته العملية ، وبوجه خاص المدى الذى يصل إليه هذا التفكير ، شىء مختلف عما يحدث فى الفلسفة .فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمرًا تقريبيًا معتقدًا ، ولذلك تكون قابلة للشك .

ومشكلة الحقيقة لا يمكن أن تحل بصورة كافية عن طريق الاستقراء (**Induction**) ، وذلك لأن العلم الذى يحصل عليه المرء عن هذا الطريق لا يستطيع أن يدعى لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع . كما أن منهج الاستنباط **Deduction** بدوره لا يستطيع أيضًا أن يقدم هو الآخر حلاً كافيًا لمشكلة الحقيقة ، وذلك لأن العام الذى يجب أن يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التى يبحث المرء عنها . وهكذا فإن التأسيس النهائى للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع **Reduction** كل شىء إلى مبدأ أول يؤسس كل شىء .وهذا هو الطريق الذى سلكه كل من الغزالى وديكارت .

ب – ماهية العلم

لقد قادت مسألة « العلم بحقائق الأشياء » كلا من الغزالى وديكارت إلى السؤال عن ماهية

---

(١) **Fichte. op. cit VI, p. 115.**

(٢) انظر أيضا الشذرات المأثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ فى :
H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1964. p. 23. 28.

العلم وتبريره وشرعيته ، وقادتهما فى النهاية إلى المبدأ الأعلى . يقول الغزالى : « **إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى** »[1] . وبذلك أعطى فى جملة قصيرة تخطيطا لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت فى « القواعد » – أى قبل تأسيسه للميتافيزيقا فى « التأملات » – إن الأداة الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج كله يتمثلان فى البحث عن إجابة للسؤال التالى : ما هى المعرفة وما هو المدى الذى تمتد إليه ؟[2] ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئًا فشيئًا باستمرار ، ووسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته[3] . وهكذا يعرض ديكارت المنهج على أنه منهج فلسفى عام .فإذا ادعى فى « المقال »[4] أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن « عقليته المتوسطة » فإنه بذلك يناقض البناء الأساسى لتعاليمه ، ويناقض أيضًا أقواله الأخرى عن منهجه[5] ، ولهذا فإن ما يقوله عن المنهج فى « المقال » يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه ، أو إفصاح عن موقف مؤقت فى بداية طريقه الفلسفى .

وعندما بحث الغزالى وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقت إجابتهما عن هذه المسألة . وهذه الإجابة تتمثل فى أن العلم الحقيقى يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك . يقول الغزالى فى ذلك : « **العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم** »[6] .

فالعلم اليقينى – بناء على ذلك – يمتاز بميزتين هامتين ، أولهما : أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالا لأى لون من ألوان الشك أو الارتياب فى انكشاف المعلوم ؛ وثانيهما : أنه يقين يبعد تماما أى فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأى شكل من الأشكال .

ويتحدث الغزالى فى كتابه « **محك النظر** » عن العلم اليقينى ، ويوضح اليقين بقوله : « **أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله ، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال أحدها : أن تتيقن وتقطع به ، وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع (المرء) بأن قطعه به صحيح ، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز الغلط لا فى تيقنه بالقضية ولا فى تيقنه الثانى بصحة يقينه ، ويكون فيه آمنًا مطمئنًا**

(١) المنقذ ص ٦٨ وما بعدها .
(٢) انظر : ATX, p. 398
(٣) المرجع السابق ص ٣٧١ وما بعدها .
(٤) انظر : ATVI, p. 3/4
(٥) راجع على سبيل المثال : ATIX p. 6/9: ATX p. 371 ff.
(٦) المنقذ ص ٦٩ .

قاطعًا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة ، وإن شخصًا واحدًا لا يكون فى مكانين (فى وقت واحد) ، وإن شخصين لا يجتمعان فى موضع ونظائر ذلك .. »[1] .

ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقى . ولهذا يوصى كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحًا وضوحًا مطلقا . يقول ديكارت فى ذلك : « **... ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعًا أن يتيسر لى أن أجد فى كل واحد منها سببًا للشك »**[2] .

وهذا لا يعنى أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علمًا باطلاً ، بل يعتبر فى هذه اللحظة من التأمل الفلسفى غير مؤسس تأسيسا كافيًا .

وبعد أن توصل كل من الغزالى وديكارت إلى معيار للعلم اليقينى بدءا فى فحص كل الآراء التى لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأى حال من الأحوال ، أى معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق . وهنا يجب التخلى عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى فى النهاية إلا المعارف اليقينية .ويشبه ديكارت ذلك[3] بما يفعله المهندس المعمارى عندما يريد أن يقيم بناء ثابتا ، حيث يعمد إلى الحفر فى المكان المطلوب إقامة البناء فيه ، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل فى النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .

جـ - حركة الشك

إذا تتبعنا أهمية منهج الشك فى مؤلفات الغزالى فإننا نستطيع أن نتبين أنه قد دعا منذ البداية - كما سبق أن رأينا - إلى الاستقلال العقلى إزاء فحص كل الآراء المذهبية والطائفية التى واجهها فى عصره ، مسايرًا بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصى .ولكنه أعطى هذه الدعوة فى بادئ الأمر فى صورة إشارات عامة قصيرة ، وذلك قبل عرضه ممارسة الشك بطريقة منهجية . فنراه يتحدث - على سبيل المثال - **فى « الاقتصاد فى الاعتقاد »** عن أهمية البحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا غير مسبوق بأحكام معينة ، وذلك فى مناسبة حديثه عن التقليد المزدوج من

---

(١) محك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضا المستصفى ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ ,ATIX, p. 14

(٣) انظر : AT VI, p. 536 f

جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام فى أُصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل . ثم يقول : « ... وإنما الحق .. هو ألا يعتقد (المرء) شيئًا أصلاً ، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقا ، ونقيضه باطلاً »[1] . أما تعاليم الغزالى فى الشك المنهجى ، هذا الشك الذى عاشه الغزالى بنفسه بكل نتائجه إلى أن استطاع فى النهاية التغلب عليه بعد صراع عنيف فقد عرضها بالتفصيل بعد زمن غير قصير من تجربته ، وذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » .

وأما العرض الديكارتى لحركة الشك فنراه فى كتاب « التأملات » .أما الشك الذى تحدث عنه ديكارت باختصار فى كتابه « المقال » فيمكن اعتباره مجرد تقرير أولى عن الشك ، وذلك اعتمادًا على ملاحظة ديكارت نفسه على هذا الكتاب كله[2]. وقد اختلف الأمر فى كتاب « التأملات » عن ذلك تمام الاختلاف . فهنا نجد ديكارت يدعو إلى الشك ، ويتحدث عن ضرورة ممارسته فى استقلال . وبعد أن كان الحديث عن الشك فى « المقال » فى صورة خبر شخصى نراه فى التأملات يرتفع إلى عرض نموجى عام .فالشك هنا يصبح شكًا ميتافيزيقيا ، ويحتاج إلى زمن معين لممارسته .

وفى ردوده على « الاعتراضات » يقول ديكارت إن على القارئ أن يمارس الشك فى استقلال[3] ، وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى يقين حقيقى ، أى إلى يقين ميتافيزيقى يتحدث من أعماق الشخص نفسه ، حيث لا يستطيع مجرد الارتياب العشوائى أو مجرد الفحص العقلى أن يصل إلى هذه الأعماق .ولهذا أكد كلا الفيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعى ، بل يكون فى الوقت نفسه أيضًا يقينًا ذاتيًا ، أى يقينًا يستولى على كيان الشخص كله . ومن أجل ذلك دعا الغزالى وديكارت إلى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يتمثل فى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية – كما عرضت فى « التأملات » – نجدها بعينها عند الغزالى مع اختلاف يسير ؛ وإذا جاز لنا أن نرمز لشخص الإنسان بدائرة فإننا يمكن أن نقول : إن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند محيط الدائرة ، عند شهادة الحس ، لكى تندفع بعد ذلك فى نهاية الأمر إلى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الإنسان جذوره .

ويشترك الفيلسوفان – كما سبق أن بينا – فى ذات البداية المتمثلة فى إرادتهما المطلقة لمعرفة الحقيقة .وفى ثبات وعزم يسيران فى الطريق الذى يقودهما إلى الشك المطلق ، ويستمران فى سيرهما حتى يصلا فى النهاية إلى نقطة التغلب الحاسم على هذا الشك .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٨ ، انظر أيضا ميزان العمل ص ٤٠٩ .

(٢) انظر خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين فى مارس ١٦٣٧ م : AT I, p. 349

(٣) انظر فى ذلك : AT IX, p. 103f

والبناء الأساسى لحركة الشك عند الغزالى وديكارت بناء واحد ؛ فنحن نتبين عند كل منهما مراتب متعددة للشك وهى : الشك فى المعارف الحسية ثم الشك فى المعارف العقلية الأولية ثم فى النهاية الشك فى الواقع كله على الإطلاق ،وما يتصل بذلك من حجة المنام ، وتصور شيطان مخادع أو إله مضل . إنه الشك المطلق فى كل شيء وفى معرفة كل شيء ، وفوق ذلك فى وجود كل شيء . إنه الشك الذى لا يبقى فى أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط .

والصورة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الشك المنهجى ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هى صورة مقصودة ، وتجيز للمرء أن يستخلص منها نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة إخبار عن تجربة شخصية ،وهذا يصور رأيهما فى الفلسفة على أنها قبل كل شيء تفلسف ، وهذا يعنى أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصى وتجربة حية ، وليست مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظرى بحت[1] .

وقد كان للطابع الشخصى لما عرضه كل من الغزالى وديكارت تأثير عميق ، فقد أعطى ذلك للأفكار التى عرضاها قوة إقناع لا تستطيع أن ترقى إليها المناقشات المجردة . وبالإضافة إلى ذلك كان كل منهما يقصد فى المقام الأول حث القارئ على الاحتذاء بهما ، وتشجيعه على سلوك سبيل الشك حتى يستطيع أن يتغلب عليه فى النهاية ، ويصل إلى اليقين المطلوب .وقد بين كل من الغزالى وديكارت من خلال تجربتهما مع الشك أن التغلب على هذا الشك أمر ممكن .

يقول الغزالى بعد أن انتهى من عرضه لمنهج الشك :

« والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد فى الطلب . حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب »[2] .

وعندما يصل البحث إلى هذه الحقيقة التى لم تعد قابلة إلى زيادة بحث أو استقصاء ، فإنه يكون بذلك قد وصل إلى تلك النقطة التى تضع نهاية حاسمة لكل لون من ألوان الشك .

د – المعرفة الحسية

لقد رأينا أن الغزالى وديكارت لم يستطيعا التوصل إلى إجابة كافية عن سؤالهما عن « حقائق الأشياء » ، ولهذا تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر عن ماهية العلم ، والآن تتقدم المعارف الحسية

---

(١) انظر فى ذلك أيضا فيشته (المرجع الذى سبقت الإشارة إليه جزء ٤ ص ١٦٨) الذى يؤكد بكل قوة ضرورة الممارسة الشخصية للفلسفة ؛ فيقول على سبيل المثال : على من يريد معرفة الحقيقة أن يصل إليها بنفسه . فالمحاضر فى وسعه أن يبين فقط شروط المعرفة ؛ وهذه الشروط يجب أن ينفذها كل فى نفسه بنفسه ، وأن يكرس لهذا العمل حياته العقلية بكل نشاط ، وحينئذ سوف يصل إلى المعرفة بنفسه دون حاجة إلى عمل أى شيء آخر .

(٢) المنقذ ص ٧٥ .

فى المكان الأول على أنها علم مباشر . ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعارف – كما تبدو فى الظاهر – يتضح خداعها عند النظرة القريبة . وذلك لأن التجربة تبين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وخيالات .

فالغزالى يتحدث فى « معيار العلم » – أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة – عن خداع الحواس . ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدًا ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنانير منثورة على بساط أزرق ، فى حين أن العقل ببراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا ..الخ[1] . فإذا قارنا ما عرضه الغزالى هنا فى « المعيار » بما عرضه بعد ذلك فى « المنقذ »فإننا نجد أنه لا يقتصر فى « المنقذ »على ذكر أمثلة لخداع الحواس ، بل يبين لنا – زيادة على ذلك – كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك فى المعرفة الإنسانية بصفة عامة .

ويقرر الغزالى فى « المنقذ » أن الحواس تخدعنا وأن المعارف الحسية – بناء على ذلك – عارية عن اليقين ، ولهذا فلا يمكن أن تعد علمًا حقيقيًا . وفى ذلك يقول الغزالى : **« من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته . فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا »**[2] .

وفى هذا الصدد يقول ديكارت أيضا : « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس . غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة »[3] .

ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس أحيانًا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدًا والبعيدة جدًا عن متناولنا . ومثل هذا نجده عند الغزالى فى كتاب المستصفى[4] حيث يشير إلى

---

(١) معيار العلم ص ٦٢ .

(٢) المنقذ ص ٧١ .

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠/ ٧١ ، انظر : ATIX, P. 14

(٤) ص ٤٥ ، انظر أيضا محك النظر ص ٥٩ .

أن خداع حاسة البصر ينشأ بسبب أن هناك عقبات تظهر فى حالة ما إذا كان الشىء بعيدًا جدًا أو قريبًا جدًا عن متناولنا . كما أننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضًا حيث يقول إن لديه فكرتين متباينتين عن الشمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك[1] . كما يشير فى موضع آخر إلى أن من الغريب أن لهيب شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثرًا أقل مما يحدثه النجم[2] .

هـ – المعرفة العقلية

لقد رأى كل من الغزالى وديكارت ما تنطوى عليه المعارف الحسية من خداع وشكوك ، ولهذا قررا رفضها بصفة مبدئية وعدم الاعتداد بها فى عملية بحثهما عن الحقيقة ، وذلك انطلاقًا من المبدأ الذى ارتضياه ، والذى يتمثل فى عدم الاعتراف بصفة العلم اليقينى إلا للمعرفة المستمدة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك على الإطلاق .

ويتحول الغزالى عن هذه المعارف الحسية لكى يبحث عن مدى يقين المجموعة الثانية من المعارف وهى المعارف العقلية الأولية . فبعد أن بين أن المعارف الحسية قابلة للشك أراد أن يختبر المبادئ العقلية فى مدى شرعيتها .ولأول وهلة يبدو أن أولية ويقين المبادئ العقلية أمر غير قابل للشك إطلاقًا .وهذا ما يعنيه الغزالى حين يتساءل : من يستطيع جادًا أن يشك مثلاً فى الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة ، وأن الشىء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين في وقت واحد .. الخ[3] .

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة – فقد تبين أن الشك فى المعرفة – الذى بدأ هجومه فى مجال المعارف الحسية – يجد نفسه الآن قادرًا على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله .وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه . ويصور الغزالى ذلك قائلاً : « **فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقًا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟** »[4] .

صحيح أن الشك – الذى وجد فى مجال المعارف الحسية نقاط هجوم كافية – لا يستطيع هنا أن يوجه هجومه بطريقة مباشرة إلى المعارف العقلية الأولية ،ولكنه يستطيع أن يعلن عن نفسه

---

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ١٣٣ ؛ انظر : ATIX, P. 31

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٢ ، انظر : ATIX, P. 66

(٣) المنقذ ص ٧٢ .

(٤) المرجع السابق .

بطريقة غير مباشرة للتشكيك فى هذه المعارف . فالشك هنا لا يلجأ إلى التشكيك فى مبادئ عقلية معينة ، ولكنه يشكك فى العقل كله ، وذلك بمساعدة (تأملات خارجية) .ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكنة قياسًا على ما سبقت الإشارة إليه من أن المعارف الحسية – التى كانت تعتبر قبل ذلك معارف واضحة – قد أمكن التشكيك فيها من جانب درجة للمعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » ممثلا لهذه الدرجة المشار إليها . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته** »[1] .

ومن خلال هذه النظرة العميقة ينفتح عمق لا قرار له .إذ يبدو أن الشك قد اتسع نطاقه عن طريق هذه الأفكار إلى مدى ليست له نهاية .

أما ما يتعلق بآراء ديكارت فى الشك فى المعارف العقلية فنود أن ننبه إلى أن هذا الشك فى المعارف العقلية يظهر عند ديكارت فى علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقى ، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتى دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة الإله المضل **deus mendax** عند ديكارت[2] .

و – الرؤيـا

إذا كانت وحدة العالم قد انحلت – عن طريق التشكك المشار إليه فى المعارف الحسية والعقلية – إلى أجزاء متفرقة تتمثل فى خبرات خداعة وغير يقينية ، فإن هذه الوحدة تبدو الآن فى حالة انهيار تام وتنحل إلى عدم عن طريق التأمل فى ظاهرة الرؤيا ، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التى كانت لاتزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع أيضًا أن يسلم من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذى يحيط هنا بكل شىء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . « والحجة » التى تشكك هنا فى الواقع كله تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقًا ، وتظهر عند الغزالى فى الصورة التالية : « **وأيدت (المحسوسات) إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورًا وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ؟** »[3] .

فالغزالى هنا يتأمل فى حالة الرؤيا ، حيث تنخفض فيها قدرة الإنسان على المعرفة ، فالوعى يكون معزولاً ، ويصير النائم خاضعًا لما يحدث فى أثناء الرؤيا من تخيلات معتقدًا أنها حقائق ،

---

(١) المنقذ ص ٧٢ .
(٢) انظر فيمايلى فصل : الشك الميتافيزيقى .
(٣) المنقذ ص ٧٢ .

ويعرف ابتداء فى حالة اليقظة – أى بعد استعادة الوعى – أن هذه التصورات لم تكن إلا خيالات وأوهامًا .

وبعد إيراد الغزالى لهذه « الحجة » من جانب المحسوسات والتى على أساسها يكون كل ما يراه المرء فى النوم له اعتباره فقط فى حالة المنام – نرى الغزالى يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضًا على المعرفة الحسية والعقلية ويتساءل عما إذا كانت هذه المعارف أيضًا صادقة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة ؟ ثم يدع المحسوسات تستمر فى اعتراضها : « ... **لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقتظتك نوما بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها .** »[1] .

إن اتهام حالة اليقظة لحالة النوم بالكذب قد دفع الغزالى إلى التساؤل على لسان المحسوسات – عما إذا كانت هناك حالة أخرى ممكنة تعلو حالة اليقظة المعروفة ، أى حالة يقظة جديدة تكشف بدورها أن حالة اليقظة الحالية ليست إلا مجرد خيالات ؟ . وهذا يذكرنا بما سبق أن عرضناه عن الشك فى المعارف العقلية ، هذا الشك الذى نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك أيضًا عن احتمال وجود درجة أخرى للمعرفة فوق العقل إذا تجلت كذبت العقل فى حكمه .

وهذه الفكرة يمكن أن تؤدى إلى خطوات لا نهاية لها . وذلك لأن حالة اليقظة الجديدة هذه لا تحمل معها التبرير الميتافيزيقى لها ، ولهذا يمكن التفكير ثانية فى حالة يقظة جديدة فوقها وحالة أعلى منها ، وهكذا إلى غير نهاية .

أما ما يتعلق بديكارت فإن تطور الشك عنده ينطوى على بعض الخصائص ، وذلك بجانب ما سبقت الإشارة إليه من الاتفاق مع الغزالى فى البناء الأساسى الذى يتمثل بوجه خاص فى النزوع نحو المبالغة فى التطرف . فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت – مثل الغزالى – إلى الشك فى الواقع بصفة عامة . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير فى كيفية التمييز بين اليقظة والمنام ، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، ويؤدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائمًا أو مستيقظًا ؟ وينتهى ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شىء يقينى عن وجود الأشياء ، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علومًا معرضة للشك القوى فيها . ولكن الحقائق الرياضية ، تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه[2] .

ومن خصوصيات فكر ديكارت أن حجة الرؤيا تدفعه إلى الحديث عن مسألة العلوم الأولية ،

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع : ATIX, P. 14ff

وهى مسألة رئيسية فى تفلسفه .وذلك لأن العلم الذى يسعى إليه أصلاً ليس علمًا جزئيًا بالمعنى الحديث ولكنه علم كلى شامل للجانبين النظرى والعملى معًا . وقد ظل الهدف المتمثل فى العثور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطرًا على ديكارت حتى النهاية[1] .

ز – الشك الميتافيزيقى

لقد تحدث ديكارت عن الشك الميتافيزيقى وعرضه فى صورة نموذجية . ولهذا سنبدأ بعرض ديكارت لهذا الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأى الغزالى فيه .

لقد رأينا أن (حجة المنام) قد أبقت لديكارت على أولية ويقين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر فى أن الله – الذى يعتقد ديكارت فى وجوده اعتقادًا راسخًا فى ذهنه منذ زمن طويل – ربما جعل هذا العالم فى مجموعه غير موجود على الإطلاق ، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك . ويفكر ديكارت فى أنه – مثلما هو مقتنع بأن هناك أناسًا آخرين يضلون فى أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية – ربما يخدع نفسه أيضا عندما يشتغل بالرياضة ، ويجمع – مثلاً – اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكارت إنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضًا أن يرى الإنسان نفسه أحيانًا خاضعًا للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك فى نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقا فى وجود الله .

وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت – كما هو أيضًا بالنسبة للغزالى – دافعًا إلى الشك فى العقل ، غير أن ديكارت هنا لا يعتمد فقط – مثل الغزالى – على خداع الحواس بوجه خاص ، بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخداع .

ومن خلال تأملاته فى الشك فى وجود الأشياء والشك فى الحقائق العقلية الأولية انتهى ديكارت أيضًا إلى الشك فى كل شىء ، وأصبح يرى – كما يقول – أن فى الإمكان الشك فى كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقا[2] .

وقد ظل ديكارت فى أثناء تأملاته وبحثه عن الحقيقة حريصًا على مبدئه فى الامتناع النظرى عن قبول الحقائق التى لا تستطيع أن تبرهن على يقينها .وذلك لأن كل ما يهمه الآن – كما يقول – لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة[3] . ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من

---

(١) انظر فى ذلك المرجع السابق ص ١٣ .

(٢) انظر فى ذلك : ATIX,P. 17

(٣) المرجع السابق ، إن ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كلى شامل للناحيتين النظرية والعملية .لأنه لازال يبحث عن الأساس الذى يبنى عليه هذا العلم ، وحين يجد هذا الأساس فسيكون أساسا للعلم الشامل للجانب النظرى والعملى معا .

علم ، ويعتمد الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده إلى دعوى الروح الخبيث (genius malignus) أو الشيطان المخادع . يقول ديكارت : **« وإذن فسأفترض أنه ليس الله – وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة – الذى يضلنى ، بل شيطان خبيث ذو مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى »**[1] **وفيما بعد يصل ديكارت فى تأملاته إلى إحلال ما يسمى بالإله المضل (deus mendax) محل الشيطان الخبيث (وهما متماثلان فى واقع الأمر)**[2] .

ويتصور ديكارت هذا الإله المضل بأنه ذلك الكائن الذى يخدع الإنسان ، ويصور له عالمًا من اختراع الخيال على أنه حقيقة واقعة .

إن ما يسمى هنا لدى ديكارت بالشك الميتافيزيقى[3] له نظير أيضًا عند الغزالى ، غير أن الغزالى لم يشر إليه صراحة فى بادئ الأمر أثناء عرضه المنهجى للشك فى « المنقذ » . ولكن الشك الجذرى الذى عاناه الغزالى كما عاناه ديكارت يتضمن ما يقصد بالشك الميتافيزيقى : أى يتضمن افتراض تزويد الإنسان بعقل زائف ، وإضلاله من قبل إله مضل أو روح خبيث .

وقد أشار الغزالى فى « المنقذ » إلى الشك الذى يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانخداع عن طريق السحر – وذلك عند تعريفه للعلم اليقينى – حيث يقول : **« الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا ، لم يورث ذلك شكا وإنكارًا . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانًا ،وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ،لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب عن كيفية قدرته عليه : فأما الشك فيما علمته فلا »**[4] .

كما يتحدث الغزالى أيضًا فى كتابه « محك النظر »[5] عن اليقين الحقيقى الذى يجب أن يصمد أمام الشك الميتافيزيقى .ويذكر هنا أنه يشترط فى العلم اليقينى عدم تأثره بأى شىء ولو كان هذا الشىء معجزة نبوية .فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقينى فإنها لا تستطيع أن تزلزله أو تنال منه . فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنبى من أنبيائه عن سر يناقض هذا العلم اليقينى ، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجردا عن أى يقين حقيقى بالمعنى المطلوب – كما يقول الغزالى .

---

(١) المرجع السابق ،راجع الترجمة العربية للتأملات ص ٧٨ .

(٢) انظر فى ذلك : AT IX, P. 19,21,22,28f

(٣) راجع : AT IX, P. 28, VII P. 172/460

(٤) المنقذ ص ٦٩ .

(٥) محك النظر ص ٥٥ .

وفى « المنقذ » يتحدث الغزالى صراحة عن فكرة الإله الذى يضل عباده ، بعد أن يكون الغزالى قد تغلب على هذه الفكرة ، أى بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع . ويأتى الحديث عن هذه الفكرة هنا فى معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية ، حيث يشير الغزالى باختصار إلى سؤال الإضلال – من جانب الله لعباده – قائلاً : « **وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور** »[1] .

أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالى فى مؤلف آخر وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية .ونص عبارة الغزالى فى هذا الصدد كما يلى : « ... **فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه .. فبم نعلم صدقه ، فلعله يَلْبِس علينا ليغوينا ويهلكنا**[2] ؟ » .

وحل هذه المشكلة – التى صاغها الغزالى هنا صياغة قوية – يتمثل – فى رأيه – فى أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله : « والجواب أن الكذب مأمون عليه »[3] .

ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالى فى قدرات العقل الذى اختص به الإنسان ناتجًا عن طريق التأمل فى المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق « حجة » الرؤيا فحسب ، بل كان هناك أيضًا عامل قوى آخر استند إليه هذا الشك ، وهو ذلك الاحتمال الذى سبق أن أشرنا إليه ، وهو افتراض وجود درجة من درجات المعرفة تعلو العقل ، أى احتمال ظهور حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذبها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعارف) – وهذه الفكرة ليس لها نظير عند ديكارت فى عرضه لهذا الموضوع . فقد تفرد الغزالى بهذه الفكرة التى تعتمد على اشتغاله بالتصوف .

(وهنا يجب أن نلفت النظر إلى أن اشتغال الغزالى بالتصوف قد تم أيضًا بمساعدة العقل)[4] .

وفى تكملة النص الذى سبق أن أوردناه عن حالة اليقظة الجديدة – التى إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقله خيال لا حاصل له – يقول الغزالى : « **ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم**

---

(١) المنقذ ص ١١٦ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٢ . و (يلبس) من لبس عليه الأمر بمعنى خلط . ومنه قوله تعالى : ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ . الأنعام الآية ٩ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) راجع فصل الصوفية فى الباب الثانى وفصل العقل والتصوف فى الباب الرابع من هذا الكتاب .

وغابوا عن حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا .فلعل تلك الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة .فإذا مات (المرء) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[1] .

وحين يتحدث الغزالى هنا عن احتمال وجود نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من المعارف ، ويروى فى هذا الصدد الحديث الشريف ، ويتحدث عن الصوفية ويقتبس من القرآن ، فإنما يفعل ذلك استكمالا لتأملاته .فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذى يمارس فيه التحليل الفلسفى .

والآن وبعد أن عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزالى وديكارت تجربة الشك الفلسفى بكل نتائجه ، نريد أن نبين فى الفصل التالى كيف أمكن لهما التغلب الحاسم – بطريقة فلسفية – على هذا الشك الفلسفى الشامل ، وكيف توصلا إلى المبدأ الفلسفى والتأسيس المطلق للعقل .

---

(١) المنقذ ص ٧٣ .

الفصل الثانى

التأسيس المطلق للعقل

تمهيد :

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذى تغلب به كل من الغزالى وديكارت على الشك المنهجى الذى مارساه حتى نهاية الطريق ، ينبغى أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنتالية (**Transcendental**)[1] الحاسمة : وهى الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود ، والذى يكون بسبب محدوديته عرضة للشك . فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع ، لأن الواقع نهائى ومحدود وغير ضرورى . وهذا الشك يصل فى النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذى منه يتلقى كل موجود محدود ونهائى وجوده ، أى يصل إلى وجود الله المطلق .

وقد قام كل من الغزالى وديكارت بهذه الخطوة الترنسندنتالية ، والخلاف بينهما فى هذا الصدد ينحصر فقط فى الطريقة التى عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة .فقد عرض ديكارت فى « تأملاته » الحل بتوسع وتفصيل ، بينما نجد الغزالى يعرض الحل فى « المنقذ » — الذى هو عبارة عن (اعترافات) — باختصار شديد ، وفى صورة تجعل تفسير الحل صعبًا .وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بمؤلفات أخرى للغزالى بجانب المنقذ ، لكى ندعم تفسيرنا للحل الذى توصل إليه الغزالى . وسيتضح من خلال هذا البحث ما للحل — الذى وجده الغزالى لمشكلة الحقيقة — من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أسئ فهمها حتى الآن .

---

(١) كلمة « ترنسندنتال » لم يضع لها المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية كلمة عربية مقابلة ، بل استخدمها كما هى دون تعريب . وما قصدناه فى هذا المقام مذكور أعلاه عقب ذكر هذا المصطلح .

الحل الغزالى

أ – عرض الغزالى للحل

لقد عرَّف الغزالى العلم اليقينى بأنه ذلك العلم الذى لا يدع مجالاً لأى لون من ألوان الشك ، وفى الوقت نفسه يقطع الطريق تمامًا أمام أى فرصة للوقوع فى الخطأ أو الضلال . وبناء على ذلك يقول الغزالى :

« ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى »(1) ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لأحكامه هذا اليقين المطلق ، ولهذا يبدو الحصول على علم حقيقى بهذا المعنى المشار إليه أمرًا غير ممكن . ولكن الغزالى يصر على التمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها والتى تقضى بضرورة اليقين المطلق لكل علم حقيقى ، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه – طبقًا لهذه القاعدة – علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالغزالى فى بحثه عن الحقيقة لا يستسلم ، ولايزال يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى حل . ولكن هذا الحل يظل فى بادئ الأمر محجوبًا عنه . ويرجع الغزالى ذلك إلى أن المعرفة العقلية الأولية التى يبحث عنها ، لا يمكن إدراكها إلا بمساعدة معارف عقلية أولية وهى تلك التى يبحث عن يقينها ، وبعبارة أخرى فإنه – بناء على هذا الشرط – لا يمكن للمرء أن يصل إلى الهدف المطلوب إلا بعد أن يكون قد حصل على هذا الهدف . ولكن هذا يمثل تناقضًا ويشكل مهمة غير ممكنة .

ويصف الغزالى نفسه فى أثناء هذه الفترة – عندما اصطدمت إرادة الحقيقة المطلقة لديه بالشك المطلق ، وعندما بدا له أنه لا يمكن الجمع بينهما – بأنه سوفسطائى ، بدون أن يكون فى الحقيقة سوفسطائيا . وذلك لأن إرادة الحقيقة المطلقة لديه قد حالت بينه وبين السفسطة .

يقول الغزالى فى ذلك : **« فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال »**(2) .

والأمر الذى يجب أن يوضع فى الاعتبار – عند مناقشتنا التالية للتغلب على الشك – هو أن

---

(1) المنقذ ص ٦٩ .

(2) المنقذ ص ٧٣ .

الغزالى قد ثبت على موقفه الذى يتمثل فى البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل – رغم الاستحالة الظاهرية – وليس عن أى طريق آخر . والحل الذى توصل إليه الغزالى فى النهاية قد جاءه – كما سنبين – عن طريق العقل ، وإن كان لم يصل إليه أيضًا عن طريق استدلال منطقى كما كان يعتقد فى الأصل .

وقد استمرت أزمة الغزالى الفكرية – التى أدت به إلى الشك المطلق والتى وصفها بأنها مرض – إلى أن : « **شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة** »[1] .

إن الذى يلفت النظر ابتداء فى هذا النص هو حديث الغزالى هنا – فى إيجاز شديد – عن الله وعن النور . وهو حديث يبدو لأول وهلة بلا مبرر ، وذلك لأن الغزالى كان يصر فى بحثه عن الحقيقة على عدم قبول أى علم إلا إذا كان علمًا يتصف باليقين المطلق ؛ وفضلاً عن ذلك يؤكد الغزالى هنا أن الحل لم يكن نتيجة أدلة نظرية ، وأنه – فوق ذلك – يمكن التوصل إلى أكثر الحقائق لا عن طريق أدلة منطقية وإنما بوساطة هذا النور فقط .

فإذا حاول المرء تفسير هذا الحل تفسيرًا فلسفيًّا من خلال تلك العبارت القليلة فقط فإنه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخاطئة . وذلك لأنه يمكن أن يتبادر إلى الذهن تفسير النور هنا تفسيرًا حرفيًّا أو صوفيًّا . ويضاف إلى ذلك أن الغزالى قد أكد أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » .وهذا كله يوحى بوصف الحل بأنه لا عقلى أو صوفى أو حالة شعورية غير محددة ، وهذه هى التفسيرات التى قيلت بالفعل حتى الآن .

وقبل أن نقوم بعرض وجهة نظرنا فى هذا الصدد ، فإنه يتحتم علينا أن نناقش أولاً تلك التفسيرات الشائعة مناقشة علمية ، ونبين الأسباب التى تجعلها غير مقبولة ، بل غير ممكنة لتفسير الحل . وبعد ذلك نعرض تفسيرنا الفلسفى ، الذى يعد فى نظرنا التفسير الوحيد الممكن للحل الذى توصل إليه الغزالى ، ونذكر فى هذا الصدد أيضا المبررات القوية التى تجعلنا نقول بهذا التفسير .

ب – نقد التفسيرات السائدة حتى الآن

لقد حاول بعض الباحثين[2] بيان ما يسمى «بالجانب الفلسفى» للحل، وذلك على الوجه التالى: إن الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية يحتم الاستناد إلى مقياس ما ، وحيث إن كل مقياس نسميه

---

(١) المنقذ ص ٧٤ .

(٢) انظر فى ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المنشور فى : « أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ص ٣٣٦ وما بعدها .

بدهيًّا أو أوليًّا هو فى الحقيقة مستند إلى مقياس سابق ، وهذا بدوره يحتاج إلى مقياس أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، فإنه لم يكن هناك بد أمام الإنسان من « أن يقف فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة ، وهذا الذى فعله الغزالى مع فارق واحد دل على عبقريته الأصيلة »[1] إذ أن الإنسان الذى يقف فى جدله المنطقى تحكما من عند نفسه فى نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لافتراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبر صاحب جدل فاسد « من أجل هذا بعينه رأى الغزالى أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا يحيط بها ... »[2] .

ولكن تفسير الحل تفسيرًا منطقيا على الوجه السابق لا يتفق إطلاقا مع ما ذكره الغزالى صراحة من أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » ، أى لم يكن عن طريق أسلوب منطقى بحت . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التى منها يكون المقياس المطلق .

وإنه إذا كانت هذه الإشارة إلى الجانب الفلسفى للحل لها اعتبارها فى محاولة إعطاء تفسير فلسفى لم يضطر معه الغزالى إلى اللجوء إلى الشرع[3] أو التصوف ، إلا أن تفسير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة المشار إليها ، فإن التفسيرات التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزالى يمكن تقسيمها إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى[4] تمثل الرأى الذى يذهب إلى أن هذا الحل « عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير أن يرمى بنفسه فى أحضان التصوف »[5] وهنا لا يراعى المرء الفرق بين الشك الارتيابى والشك الفلسفى . ومما يوحى بالتفسير الصوفى للحل أن الغزالى قد تحول – كما هو معروف – إلى التصوف ، وأن الحل ، فضلاً عن ذلك ،قد حدث عن طريق النور ، وهو صورة تستخدم غالبًا فى التصوف . ولكن الإشارة إلى هاتين النقطتين لا تكفى لتبرير التفسير الصوفى ، وذلك لأن هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب – كما سنبين – أن تفسرا تفسيرًا آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفى .

أما المجموعة الثانية[6] فإنها – مثلها مثل المجموعة السابقة – تقول بتفسير الحل تفسيرًا لا عقليًّا ، ولكن بدون أن تبرز فى الحل عنصرًا صوفيًّا خاصًّا .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) من بين ممثليها كل من Gosche, Macdonald, Frick:

(٥) Frick, op. cit. p 73

(٦) من بين ممثليها كل من : Azkoul, Abu Ridah, Watt

أولا : التفسير الصوفى

نشرع الآن فى مناقشة كل من المجموعتين السابقتين فى تفسيرهما للحل الذى توصل إليه الغزالى ، ونبدأ برأى المجموعة الأولى التى تفسر الحل تفسيرًا صوفيا[١] . ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأى سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير ، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد .

أما أن الحل لا يجوز أن يفهم فهمًا صوفيًّا فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضًا من تحليل دقيق لما فى « المنقذ » نفسه . وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمام أعيننا أن « المنقذ » يعطى لنا عرضًا حقيقيًّا أمينًا لحياة الغزالى وتطوره العقلى[٢] ، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكك بصورة جدية فى صدق ما عرضه الغزالى .

ومحاولة اتهام الغزالى بتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمنى لتطوره العقلى[٣] ، وجعل « المنقذ » بذلك فى جملته عرضة للشك – محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بأن « المنقذ » قد كتب فقط على نمط منطقى وتخطيطى وليس على نظام ترتيب زمنى[٤] ، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقًا عن طريق أقوال الغزالى ، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد . فهذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالى الذى نشأ فى طفولته فى جو صوفى يلزم أن يكون قد ارتشف فى طفولته التعاليم الصوفية[٥] . وهذا يعنى أن الغزالى قد أعطى لنا فى « المنقذ » بيانا خاطئا عندما روى أنه ابتدأ عقب الحل – أى فى أثناء اشتغاله النقدى المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربعة فى عصره – بالاشتغال بالتصوف بتعمق ، وأنه قد قرر نتيجة لهذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف . ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتى :

---

(١) انظر أيضا د .عثمان أمين فى كتابه عن ديكارت (القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤١) حيث يرى أن الشك المطلق عند الغزالى قد أفضى إلى حال من الإشراق الصوفى .

(٢) يرى هذا الرأى أيضا كل من د . زكى مبارك (الأخلاق عند الغزالى ص ٣٨ ، ٤٤) ؛
Macdonald. op. cit. p. 73. Abu Ridah, op. cit.p. 10:
Asin Palacios, M.; Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica.
Zaragoza 1901, p. 158.

(٣) إن المحاولة التى تبناها (Gosche) فى هذا الاتجاه فى بحثه عن حياة الغزالى ومؤلفاته :
Uber Ghazzalis Leben und werke. Berlin 1859, p. 295
قد رفضها ماكدونالد op. cit. p. 98 واعتبرها من الناحية الموضوعية لا أساس لها .

(٤) من بين ممثلى هذا الاتجاه Watt فى كتابه : **Muslim intellectual. Edinburgh 1963, p. 50f**
وأيضا .Frick, op. cit. 69 وإلى حد ما **A History of Muslim Philosophy, p. 591 :**

(٥) انظر فى ذلك كارادى فو فى كتابه عن الغزالى طبعة باريس ١٩٠٢ م ص ٤٥ وما بعدها – وأيضا تاريخ فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧ .

أولاً : إن روايات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالى – روايات ذات طابـع مشكوك فيه ، فضلاً عن أنها مختلطة إلى حد كبير بالأساطير[1] .

ثانيًا : لو سلمنا أن الغزالى قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحيانًا فى وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة فى عصره[2] – فإن التصوف لم تكن له عند الغزالى فى ذلك الوقت المبكر أهمية كبيرة ، ولهذا لم يأخذه أيضًا فى ذلك الوقت على أنه اتجاه قد برهن – فى نظره – على شرعيته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل بقية الاتجاهات والتعاليم الأخرى التى كانت منتشرة فى عصره[3] .

وبعد أن وجد الغزالى حلا لأزمته التى استمرت شهرين ، وأصبح بعد الحل معتمدًا فقط على المبادئ العقلية التى عرف يقينها – اتجه لكشف الحقيقة فى تعاليم الاتجاهات القائمة ، ودرس أيضًا التصوف – كما يقول – على أنه الاتجاه الرئيسى الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة[4] . وقد قرر الغزالى نتيجة لهذه الدراسة – بعد أزمة نفسية عنيفة – التحول إلى التصوف وممارسته عمليًا ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه – لأسباب دينية – أن يغير اتجاه حياته الحالى . وهذه الأزمة الثانية التى استمرت ستة أشهر – والتى يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التى نشأت بسبب الشك الفلسفى – قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد[5] . فإذا ما رحنا نختبر بيان الغزالى فيما يتعلق بكلا أزمتيه ونعرض ذلك على كتبه المؤكد تأليفها فى الزمن الواقع بين الأزمتين ، فإنه يمكن أيضًا البرهنة عن هذا الطريق على أن « المنقذ » لا يتضمن أية تناقضات[6] .

ونكتفى الآن بما أوردناه لبيان أن « المنقذ » عرض صادق وأمين ، أى أنه يقدم لنا أيضًا ترتيبًا

---

(١) انظر فى ذلك أيضا : Macdonald, op. Cit. p. 88

(٢) يتحدث الغزالى نفسه عن اشتغاله بكل هذه الاتجاهات منذ أن راهق البلوغ . راجع المنقذ ص ٦٦ .

(٣) انظر فى ذلك أيضا : Abu Ridah, op. cit. p. 10 .

(٤) ولكن هذه الدراسة المستفيضة لكتب الصوفية لم تجعل منه صوفيًا ، بل أتاحت له فقط – كما يقول – الاطلاع (على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع) ويعلق الدكتور عبد الحليم محمود على ذلك بقوله (ولكن ذلك لم يجعل منه صوفيًا) راجع : المنقذ من الضلال تحقيق د . عبد الحليم محمود ص ٢٤٠ – دار الكتب الحديثة (بدون تاريخ) .

(٥) بدأت الأزمة الثانية فى شهر رجب من عام ٤٨٨ هـ . راجع المنقذ ص ١٢٧ .

(٦) لم يؤلف الغزالى حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية . والكتاب الصوفى الوحيد الذى يدعى البعض أنه ألفه فى ذلك الوقت وهو ميزان العمل – قد ألفه الغزالى فى آخر حياته (انظر فى ذلك سليمان دنيا فى كتابه : الحقيقة فى نظر الغزالى .طبعة دار المعارف ١٩٦٥ م ، ص ٦٤ وما بعدها) . ويلاحظ أن الترتيب الزمنى لكتاب ميزان العمل عند الأستاذ عبد الكريم العثمان فى كتابه سيرة الغزالى ص ٢٠٣ ، والذى استقاه من بويج فى كتابه الذى سبقت الإشارة إليه – فيه تناقض .وذلك لأنه يعطى لنشأة كتاب الميزان عام ٤٨٧ هـ/ ٤٨٨ هـ ، مع أن الغزالى قد أعلن فى معيار العلم ص ٣٤٨ أنه يريد أن يؤلف ميزان العمل . ومعيار العلم قد ألفه الغزالى بعد « التهافت » ، و « التهافت » قد ألف (طبقا لبيان الأستاذ العثمان أيضًا) عام ٤٨٨ هـ فكيف يكون الغزالى قد ألف ميزان العمل فى التاريخ المشار إليه ، وهو لم يكن بعد قد ألف (التهافت) فضلاً عن (المعيار) ؟

زمنيًّا صحيحًا للتطور العقلى للغزالى . وبذلك يسوغ لنا أيضًا أن نعتمد على « المنقذ » فى تفسير الحل . وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالى قد عرض فى الحل قرارًا مصطنعًا سبق له أن اتخذه فى واقع الأمر فى وقت مبكر من حياته ، وهو قرار التحول إلى التصوف- هذا الادعاء يتداعى وينهار بما بيناه ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره..

والأدلة التى سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالى لا يجوز أن يفهم فهما صوفيًّا ، بعد أن ثبت أن « المنقذ » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن حل الغزالى ينبغى أن يفهم فهمًا صوفيًّا فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضًا أن الغزالى يناقض نفسه فى « المنقذ » باستمرار .

فالغزالى يكون حينئذ قد قبل هنا فى الحل شيئًا على أنه حق بدون بحث أو تبرير . وهذا مناقض لجهود الغزالى فى البحث عن الحقيقة بحثًا خالصًا غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التى يتحدث عنها فى المنقذ وفى غيره من كتبه الأخرى .

وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سببًا فى إعادة الثقة إليه فى العقل .

لقد ذكر الغزالى أن الضروريات العقلية قد عادت - عن طريق الحل - مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين . وقبل ذلك عرف العلم الحقيقى بأنه يتصف باليقين المطلق الذى لا يمكن زعزعته ، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية ، أو يتمثل فى اعتقاد مأخوذ عن أى مصدر له حجية ما .

إنه سيكون أيضًا امرًا غير مفهوم إذا قدم الغزالى هنا - من ناحية - حلاً صوفيًّا ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف . فالغزالى - فى الوقت الذى حدث فيه الحل - لم يكن قد اتخذ قرارًا بالاتجاه إلى التصوف . فقد بدأ بعد الحل فى دراسة التصوف دراسة منظمة ، كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف وممارسته عمليا . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعدُ أنه سيجد فى التصوف الطريق السليم الذى يبحث عنه ، وإلا لم يكن فى حاجة لأن يدرس قبل التصوف - كما يروى لنا - الاتجاهات الرئيسة الثلاثة الأخرى . إن الأزمتين اللتين عاناهما الغزالى يجب فصلهما زمنيا ، كما يجب التمييز بينهما نوعيًّا .فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه فى المعرفة وانتهت بالحل الذى أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع دينى وانتهت بقراره ممارسة التصوف عمليًّا . ولقد أصبح الغزالى صوفيًّا بعد أن غادر بغداد . فهو يقول[1] إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظرى بالتصوف خصوصية التصوف إدراكًا

(١) انظر فى ذلك : المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

كافيًا ، لأن التصوف فى جوهره لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الممارسة العملية . وهذا يتفق أيضًا مع ما سبق أن أشرنا إليـه من أن الغزالى لـم يؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطابع صوفى .

وتفسير الحل على أنه كشف صوفى يذهب جنبًا إلى جنب مع الرأى الذى يذهب إلى أن الغزالى يجب أن ينظر إليه فى تفكيره على أنه صوفى ، أى عدو للعقل . فقد قيل عنه[1] إنه قد دعا إلى قصر استخدام العقل على هدم الثقة فى نفسه ، أى فى العقل ذاته[2] .

ولكننا نقول ردا على ذلك : إن الغزالى وإن كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب فى التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها[3] ، ولم ينقلب أبدًا عدوا للعقل ، وإنما فهم التصوف كفيلسوف ، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المنكرين للعقل[4] .

(١) انظر فى ذلك : ماكدونالد فى دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الألمانية) فى مادة : الغزالى . مجلد ٢ ص ١٥٤ .

(٢) انظر أيضًا تاريخ فلسفة المسلمين ص ٥٨٩ هامش ٢١ حيث تجد أيضًا رفضًا لهذا الرأى المشار إليه .

(٣) انظر فى ذلك أيضا :

Obermann, J., Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921. p. 96, 292.

(٤) راجع فصل الصوفية فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، انظر أيضًا تاريخ فلسفة المسلمين ص ٦١٧ .

ثانيا : التفسير اللاعقلى

تشترك التفسيرات اللا عقلية مع التفسيرات الصوفية (وهذه تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللا عقلية) فى أنها جميعًا تذهب إلى أن الحل الذى توصل إليه الغزالى كشف لا عقلى ؛ وبهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات اللا عقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التى تتعلق بهذه النقطة والتى عرضناها فى نقدنا للتفسيرات الصوفية .

والذين يتبنون التفسير اللا عقلى يكتفون بوضع « النور » الذى يتحدث عنه الغزالى فى الحل وضعًا مساويًا للكشف ،ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التى استخدمها الغزالى من مضمون . والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفى أنهم لا يسمون هذا الكشف كشفًا صوفيًا ، بل هو : « كشف مباشر من عند الله محاط بالأسرار »[1]، أو يمثل مساعدة لا يمكن تفسيرها من جانب شيء فوق العقل[2] أو يذهب البعض إلى وضع نظرية[3] ترى أن تعبير الغزالى حين يقول إن الله قد بعث إليه نورًا – لا ينبغى أن يفهم فهمًا مباشرًا . فهذا التعبير – كما يدعى هذا البعض – هو عبارة عن مثال لعادة شائعة فى الأدب الإسلامى تعتبر أن الله هو السبب الأصلى لأية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة فى كل حالة . كما أن حديث الغزالى هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون حديثا غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن – ولهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزالى هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نورًا قد أتى بالحل . ولكن من أين جاء هذا النور ؟هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزالى مؤقتا ، لأن الأهم من ذلك كان بالنسبة له – كما يزعم أنصار هذه النظرية – أنه قد كشف له الآن باطنيًا عن يقين المبادئ العقلية . وهكذا كان أساس العقل عند الغزالى أمرًا لا عقليًا .

وردًا على هذه النظرية نقول :

إن هذه النظرية تفترض – خطأ – أن الغزالى كان فى مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزالى

---

(١) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(٢) انظر : Watt, op. cit. p. 56

(٣) انظر فى ذلك :

Azkoul, K, Al Ghazzali Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss, Munchen 1938, P. 43f.

لم يكن فى أى وقت من الأوقات – وحتى فى أثناء أزمته الأولى – غير مؤمن بالمعنى الحقيقى كما سبق أن بينا ذلك فى حينه ،[1] وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تمثل رأيًا خاطئًا يذهب إلى أنه لو فرض أن الغزالى قد توصل هنا أولاً إلى استعادة الإيمـان ، فإنـه كان يجب عليه حينئذ أن يبرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية ، رغم أن الغزالى – كما سنبين – يرى أن معرفة الله هى فى المقام الأول عمل رؤية حدسية ، وأن الأدلة المنطقية البحتة إزاء ذلك ليس لها إلا أهمية ثانوية فقط[2] .

---

(١) انظر فى ذلك ما سبق أن وضحناه فى فصل : العقيدة والشك الفلسفى .

(٢) يفترض المرء أيضًا – خطأً – أن الغزالى كان ملحدًا ، إذا ادعى المرء أن المعرفة – التى تتمثل فى أن الحل قد حدث عن طريق نور قذفه الله فى صدره – قد توصل إليها الغزالى فيما بعد ، أى بعد الحل بزمن طويل ، فى وقت كان الغزالى فيه مؤمنًا حقيقة . ولكن بحث الغزالى عن الحقيقة لا يعزل الإيمان ، بل كان محاولة لتوضيح العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذى نجده أيضًا فى فلسفة القديس أنسلم : **fides quaerens intellectum**

ثالثا : التفسير الفلسفي

١ – نور العقل

بعد أن بينا ما فى التفسيرات الصوفية واللا عقلية للحل من شكوك وتناقضات ، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالى للحل مستندين إلى أقواله فى « المنقذ » .ومن خلال ذلك سيتبين لنا مدى أهمية ما عرضه الغزالى فى الحل ومضمون ذلك .وسيزداد الرأى – الذى نتوصل إليه – عمقاً عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالى الأخرى . وحينئذ سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائساً ، أو مجرد قبول تأسيس لا عقلى للحقيقة ، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الحاسمة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظريا وعمليًا فى وضوح مطلق .

ولتوضيح ذلك سنقوم أولا بتفسير للحل فى إطار « المنقذ » ثم بعد ذلك نتوسع فى هذا التفسير وندعمه عن طريق أقوال أخرى للغزالى فى غير « المنقذ » من مؤلفات .

وهناك فى « المنقذ » إشارات متعددة لما يجب أن يفسر به النص الذى يعطى فيه الغزالى الحل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره .

فقد بين الغزالى كيف أن الشك الفلسفى قد أظهر أن المعارف الحسية والمبادئ العقلية لا يمكنها أن توصلنا إلى اليقين المطلق الذى يسعى إليه الفيلسوف .

وهنا يقف أمام ضرورة البحث عن معرفة واضحة وضوحًا مطلقًا ، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيتها ، وتكون خارجة عن نطاق المعارف الحسية ومجرد المعارف المنطقية .

وقد طلب الغزالى تأسيس العلم تأسيسًا أوليا غير قابل للنقض ، ورفض من أجل ذلك – فى أثناء بحثه عن الحقيقة – كل علم غير يقينى يقينا مطلقًا .وقد حصل الغزالى فى الحل على هذا التأسيس الأولى المطلوب حيث يخبرنا كيف عادت إليه – عن طريق هذا الحل – الثقة فى الحقائق العقلية الأولية ، وأصبح يجد فيها ما كان ينشده من « أمن ويقين » .

فالغزالى لم يتنازل عن التأسيس الأولى المطلوب للمبادئ العقلية ،ولم يتراجع أو يسحب تعريفه الأولى للعلم الحقيقى ، كما لم يتراجع أيضًا عن ضرورة الشك الفلسفى .وقد أكد الغزالى – عقب عرضه للحل – أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو : « **أن يعمل كمال الجد فى الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة . والحاضر إذا طلب فقد واختفى** »[1] .

---

(١) المنقذ ص ٧٥ .

إن الغزالى لا يقصد هنا بالنقطة التى يصل إليها الباحث فى النهاية – والتى لا يمكن أن تبحث بعد ذلك أو تطلب – المعارف الأولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط . وذلك يتضح من أنه استطاع أن يفحص المعارف العقلية الأولية فى مجالات المنطق والرياضة بمساعدة الشك الفلسفى .

ويؤكد الغزالى أن الحل لم يحدث بواسطة صناعة منطقية مجردة ، ويصف النور الذى أتى بالحل – والذى لا يمكن تفسيره تفسيرًا صوفيًا أو لا عقليا كما بينا – بأنه مفتاح أكثر المعارف .

وعلى الجملة فإن الحل – اعتمادًا على ما عرضه الغزالى – يتمثل فى أنه قد أدرك هنا فى وضوح مطلق تأسيس الحقيقة أو الحقيقة نفسها فى نقطة لا يمكن أن تبحث ، وعن طريق نور هو مفتاح أكثر المعارف . والغزالى يقول إن الحل لم يحدث نتيجة صنعة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقل !) ؛ وهكذا يجب أن يكون الحل – بعد أن وضحنا أنه لا يوجد هنا كشف لا عقلى كما لا يوجد أيضًا رجوع إلى التقليد – متمثلا فى معرفة تستند – على العكس من المعرفة المعتمدة على الصنعة المنطقية – على رؤية عقلية مباشرة . فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضًا على أقوال الغزالى فى كتبه الأخرى .وفيمايلى نذكر – على سبيل المثال – ما يقوله الغزالى فى معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس .. قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستهجه »[1] .

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحًا لبعض النقاط الهامة .فالغزالى يشير هنا إلى أن الذى يمارس العلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالى أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل فى معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزكيه ويدعمه . وسيزداد دعما – فضلا عن ذلك – عن طريق نقاط أخرى .

والمعارف الحدسية التى يتحدث عنها الغزالى يحصل عليها المرء – كما نرى فى النص السابق – عن طريق عقل علمى دارس ، فهى ليست حاضرة حضورًا مباشرًا لكل إنسان . وهناك علامة أخرى لهذه المعارف الحدسية وهى أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن يشك فيها . فهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذى يطلبه الغزالى للعلم الحقيقى ، والذى اتجه الغزالى إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفى ، والذى اهتدى إليه أخيرًا فى الحل . ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف

---

(١) معيار العلم ص ١٩٢ .

أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بوساطة التعليم ؛ إنه يستطيع فقط أن يبين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكى يصل إلى معارفه . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تتمثل فى أن الغزالى لم يذكر شيئًا عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالى الحل نفسه تأسيسًا منطقيًا ، وبدلاً من ذلك وصف بالتفصيل الطريق والمنهج الذى توصل عن طريقه إلى معرفة الحل ؛ وبعد الحل – وهذا أمر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار – أكد أهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلى هو أن يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم ودون كلل كما فعل هو نفسه .

وبعد أن أصبح واضحًا أن الحل يشتمل على معرفة حدسية ، نريد أن نناقش الآن مضمون هذه المعرفة .

لقد اتضح لنا من « المنقذ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن الغزالى قد وجدها بعد أن وصل أخيرًا فى بحثه عن الحقيقة – هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الأساس الذى يقوم عليه كل علم – إلى نقطة لا يمكن له أن يبحثها ، أى إلى نقطة تمثل السبب الأول والمؤسس . وإنه لمن الواضح أن سببًا أولا مؤسسًا لا يمكن أن يبحث ، وذلك لأن كل فحص وكل عمل عقلى يجب أن يجد فيه أساسه .

والتأسيس الأول للعقل يعنى إرجاع المشروط ، أى العقل الذى لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما برهن عليه الشك الفلسفى المطلق) – إلى سبب أول هو شرط العقل ؛ وهذا السبب نفسه مطلق ، يكشف عن نفسه مباشرة فى إطلاقه . ومثل هذا السبب لا يمكن أن يسبب ، لأنه هو نفسه السبب الأول . وكسبب أول فإنه يؤسس نفسه وهو علة ذاته **(causa sui)** . وهذا السبب لا يمكن أن يدرك فى النهاية بوساطة تأسيس من نوع منطقى ، لأن كل تأسيس على الإطلاق يكون ممكنًا ابتداء عن طريقه ، فهو شرط لإمكانية أى تأسيس على الإطلاق .

ولكن الضرورة المنطقية لهذا « السبب » لا تكفى للحصول على اليقين بوجود هذا السبب . وذلك لأن هذه الضرورة المنطقية للسبب الأول تدرك بنفس الأداة (أى بالعقل) التى يجب أولاً أن تؤسس عن طريق هذا السبب الأول . وهكذا فإن هنا « دورًا » . ولهذا أكد الغزالى أن الحل لم يحدث عن طريق أدلة نظرية .فالأمر يدور هنا فى الحل – كما بينا – حول حدس وليس حول استنتاج .

وقد عرض الغزالى هذه المعرفة الحدسية للسبب الأول – الذى لم يعد قابلاً للبحث – على أنها نور قد قذفه الله فى صدره .

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة — فى هذا النور المرسل من الله — التأسيس المطلق للحقيقة ، ذلك التأسيس الذى يجوز لنا الآن أن نقول إنه متمثل فى الله نفسه . وبذلك فهذه المعرفة الحدسية للسبب الأول[1] الذى يبرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كلية فى البحث عنه . فالحل يتمثل — إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار — فى عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذى يبعث له النور) وفى الوقت نفسه يرى نفسه مؤسسا فى الله .

وبعبارة أخرى فإن الغزالى إذا تحدث هنا فى الحل فجأة ودون تمهيد عن الله — بعد أن رفض قبل ذلك فى خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحًا وضوحًا مطلقًا — وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق ، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالى يجد تأسيس الحقيقة فى الله . وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله . أما أنه يجب أن تكون هنا معرفة ، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لا عقلى من أى نوع كان — فهذا قد بيناه حتى الآن . وأما أن هذه المعرفة تتمثل أيضًا حقيقة فى معرفة الله — كما بينا — فإننا نجد لهذا إشارة فى « الإحياء » حيث يتحدث الغزالى أيضًا عن نور مرسل من الله ،ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة يميزها الغزالى هنا تمييزاً قويًّا من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالى عن علم الآخرة الذى غايته النهائية معرفة الله : « **ولست أعنى به الاعتقاد الذى يتلقفه العامى وراثة أو تلقفا ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث** »[2] .

وهذا النور المرسل من لله فى الحل هو عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون قد تطهر وصفا ، أى تحرر من كل تدخل عن طريق الحس والوهم . وهذا نستطيع أن نأخذه من أقوال الغزالى فى مشكاة الأنوار[3] .وفيما يتعلق بمسألة تطهير النفس والعقل فقد سبق أن بينا الأهمية البالغة التى يعلقها الغزالى على الثبات الخلقى والثقافة العقلية فى الفلسفة كما يفهمها . إن العقل — كما يقول الغزالى فى المشكاة — : « أنموذج من نور الله تعالى »[4] ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ،

---

(١) انظر أيضا : Obermann, op. cit. P. 182

(٢) الإحياء ٥٨/١ .

(٣) ص ٤٧ ؛ انظر ما سبق فى نهاية حديثنا عن شروط التفلسف .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

إذ يتلقى النور منه (فالله هو الذى يرسل النور) ، لأن الله فقط – كما يبين الغزالى[1] – هو الذى يسمى نورًا بالمعنى الحقيقى .

فالبحث عن يقين مطلق قد جعل الغزالى يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق : أى من العالم الخارجى الذى منه أيضًا جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه فى النهاية عاطلاً كلية من أى علم يقينى ، وأصبح لا حول له ولا قوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسل من الله ، وهذا يعنى أنه قد حدث عن طريق العقل الصافى الذى يدرك – فى عمل واحد – ذاته فى جوهرها الحقيقى كنور ، ويدرك أن هذا النور مؤسس فى الله . والإنسان حاصل على هذا النور لأنه مخلوق على صورة الله ، وهذا النور الذى لديه هو الذى يمكنه من معرفة المصدر .

والعقل عندما يكون قادرًا على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقى فإنه يكون نورًا مستعارًا من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد ، والذى منه ينبعث كل نور[2] .

وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات فى علاقة متبادلة لا يمكن فصمها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالى . ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلى :

---

(١) نفس المرجع ص ٥٥ .
(٢) مشكاة الأنوار ص ٥٤ وما بعدها .

٢ – معرفة الله

يرى الغزالى أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، تمامًا مثل الحقائق الرياضية[١] . وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانًا خاصًا مفضلاً بين المعارف الأولية . لأنها أول كل المعارف وشرط لها : « فلو عرف (الإنسان) كل شىء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئًا »[٢] . فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله[٣] ، لأنه الموجود الحق : « **فالموجود الحق هو الله تعالى ، كما أن النور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شىء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودًا لا فى ذاته ، لكن من الوجه الذى يلى موجده** »[٤] .

وفى حين أن ماهية الإنسان ووجوده يشكلان اثنينية فإن ماهية الله ووجوده يشكلان وحدة واحدة[٥] .

ويتلخص الفرق الرئيسى بين الله وكل الموجودات الأخرى فى أن الله وجوده من ذاته ، وكل الموجودات الأخرى وجودها منه هو : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته التى عنها يوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال .وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة »[٦] .

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شىء غير الله وأفعاله[٧] ، أى مخلوقاته . ويتمثل واجب الإنسان فى تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يحقق هذه المهمة على وجه الكمال ، لأن ماهية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه[٨] ، فلا يعرف الله حق معرفته إلا الله ، ولا يحيط بكنه جلاله سواه .

---

(١) انظر فى ذلك « كيمياء السعادة » للغزالى الذى ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هلموت ريتر H. Ritter تحت عنوان Das Elixier der Gluckseligkeit طبع دوسلدورف ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) الإحياء ٣/ ٦١ .

(٣) انظر فى ذلك كتاب : Obermann - الذى سبقت الإشارة إليه – ص ٢١٨ هامش ١ .

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها .

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها حيث يقول الغزالى : « وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » انظر أيضا نفس المرجع ص ١٨٩ وما بعدها . .

(٦) المقصد الأسنى ص ٢٥ ، انظر أيضا معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٧) المقصد ص ٣٢ ، المعارج ص ١٠٤ ، الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (فى مجموعة : القصور العوالى) ، المستصفى ص ٢٧ ، جواهر القرآن ص ١٢ .

(٨) المشكاة ص ٥٦ ، المقصد ص ٢٨ ، Elixier ص ٢٣ ، رسالة للغزالى فى بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده تحت رقم : Or. 177 (7) من ص ١٠٣ إلى ١٠٧) وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة مع رسالتين أخريين للغزالى ونشرناها جميعًا فى كتاب بعنوان (ثلاث رسائل فى المعرفة لم تنشر من قبل للإمام الغزالى) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

إن كل ما فى وسع الإنسان هو أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك عن طريق أفعاله ، يقول الغزالى : « **والعالم هو السلم إلى معرفة البارى سبحانه ، فهو الخط الإلهى المكتوب المودع المعانى الإلهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه** »[1] .

ولهذا يستطيع المرء أن يعرف صفات إلهية مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته[2] . والمعرفة القصوى التى يصل إليها الإنسان فى هذا الصدد هى استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذات الله « وإذا عرف الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله ، فإنه غاية كمال الإنسان »[3] .

وفى سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار »[4] يعقد مقارنة بين النور الإلهى والنور « الظاهر البصرى » فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان ،ولهذا فإنه فى بادئ الأمر لا يرى ، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها ، رغم أنه أظهر الأشياء ، فإذا غربت الشمس واختفى الضــوء عرف أن النـــور : « معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهــوره يخفى . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشىء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده »[5] وكما أن كل شىء يصبح للإنسان منظــورًا عن طريق النور ، فإن الانسان يمكنه بعقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله ، لأن الله مع كل شىء فى كل لحظة ، وعن طريقه يظهر كل شىء . ولكن وجه الشبه بين النور الإلهــى والنــور المنظور ينتهى عند هذا الحد ، لأنه فى حين أن النــور المنظور يختفى بغروب الشمس ، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابه ، فإنه لا يمكن للنــور الإلهى أن يختفى – فانـــه مستمر دائمًا مع كل شىء .ولو قدر له أن يختفى فإنه لا يبقى هنــاك شىء إطلاقا . ولهذا فإن طريقة المعــرفة المعتـــادة وهى طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها فى حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهى مماثلاً للنور الظاهر فى إمكان اختفائه لتهدمت السموات والأرض– كما يقــول الغزالى – « **ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعــرفة بمـــا به ظهرت الأشياء . ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفريق وخفى الطريق . إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد ، فما لا ضد**

---

(١) معراج السالكين ص ٢٢٦ .

(٢) Elixier P. 68 ، كيمياء السعادة (فى مجموع مع المنقذ من الضلال ورسائل أخرى) ص ٩٤ .

(٣) المقصد ص ٢٩ ، ثلاث رسائل فى المعرفة لم تنشر من قبل ص ١٨ .

(٤) ص ٦٢ وما بعدها .انظر فى ذلك أيضًا : الإحياء ٤/ ٣١٢ ، الأربعين فى أصول الدين ص ٢٣٥ (مكتبة الجندى ١٣٨٣ هـ) .

(٥) مشكاة الأنوار ص ٦٢ .

له ولا تغير له تتشابه به الأحوال فى الشهادة له . فلا يبعد أن يخفى ، ويكون خفاؤه لشدة جلائه »[1] .

ولكن لا يجوز للمرء أن يستنتج من أن الله مع كل شىء مثل النور الذى هو مع كل شىء — أنه فى كل مكان وفى كل ناحية ، فالله يسمو فوق الزمان والمكان[2] . ويضيف الغزالى قائلاً : **« بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول : إنه قبل كل شىء ، وإنه فوق كل شىء وأنه مظهر كل شىء ، والمظهر لا يفارق المظهر فى معرفة صاحب البصيرة . فهو الذى نعنى بقولنا ، إنه مع كل شىء ، ثم لا يخفى عليك أيضًا أن المظهر قبل المظهر وفوقه مع أنه معه بوجه : لكنه معه بوجه وقبله بوجه »**[3] .

ويتضح لنا مما تقدم أنه على الرغم من أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، وأن واجبه يحتم عليه تحقيق هذه المعرفة الفطرية ، واكتشافها فى نفسه ، فإن معرفة الله معرفة كاملة تظل ممتنعة عليه ؛ فمعرفة الله من ناحية هى مبدأ المعرفة الحقيقية للأشياء ، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنسانى أن يدرك كنه الله . ويرى الغزالى أن تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذى هو محل معرفة الله[4] . والله تعالى ليس له مثيل فى العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بوساطة أية مقارنة[5] . والقلب — الذى هو من عالم الله — هو وحده الذى يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكنة ، وهذه هى وظيفته الحقيقية : « وأعنى بالقلب حقيقة روحه التى هى محل معرفة الله »[6] .

وقد بين الغزالى بالتفصيل فى كثير من كتبه ما يجب أن يفهم هنا من كلمة « قلب » . فهذا المصطلح يعنى — كما يقول[7] — النور الإلهى أو البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد الغزالى فى هذا الصدد بصفة خاصة رأيه العام[8] فى أن الألفاظ أو المصطلحات التى يختارها المرء ليس لها بجانب

---

(١) المشكاة ص ٦٣/ ٦٤ . انظر أيضا الإحياء ٤/ ٣١٢ حيث يتعرض الغزالى لهذه المشكلة التى تتمثل فى السؤال التالى : لماذا لا يصل الإنسان إلى معرفة الله رغم أن هذه المعرفة— كما يقول— يجب أن تكون أول المعارف وأسبقها وأسهلها؟ وهنا يجيب الغزالى بقوله : إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شىء ما، فإما أن يكون الشىء خفيا فى نفسه وغامضا، وإما أن يكون الشىء على درجة قصوى من الوضوح والظهور. وأوضح مثل لهذه الحالة الأخيرة نجده فى أن الخفاش لايستطيع أن يرى إلا ليلا، ولا يستطيع أن يرى نهارا ، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تتحمله قوة بصره الضعيفة. فكذلك عقولنا أضعف من أن تستطيع إدراك نور الله« فصار ظهوره سبب خفائه » .

(٢) انظر فى ذلك أيضا : المعارف العقلية ص ٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(٣) المشكاة ص ٦٤ .

(٤) انظر المنقذ ص ١٤٤ و : **Elixier** ص ٣٨ .

(٥) انظر أيضًا : المضنون به على غير أهله ص ٣١٢ (فى مجموعة : القصور العوالى) .

(٦) المنقذ ص ١٤٤ .

(٧) الإحياء ٤/ ٢٩٩ .

(٨) انظر : المشكاة ص ٤٣ ،٦٥ وما بعدها ،والمستصفى ص ١٢ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

المعنى إلا أهمية ثانوية .فإذا تمسك المرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيرًا ما يجلب عليه الضلال ويوقعه فى الخطأ . يقول الغزالى فى ذلك : « فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين ، ولا معنى للاشتغال بالأسامى ، فإن الاصطلاحات مختلفة ، والضعيف يظن أن الاختلاف واقع فى المعانى ، لأن الضعيف يطلب المعانى من الألفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية ، ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . ولهذا ذمه بعض الصوفية ، وإلا فالصفة التى فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات ، فلا ينبغى أن تذم ، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم »[1] .

(١) الإحياء ٤/ ٢٩٩ .

٣ - معرف الذات

لقد بينا أن الغزالى يذهب إلى أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل فى قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف فى طريق تحقيق هذه الغاية ، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان ، وإلى الاتجاه الخاطئ الذى يسوى بين هذه الطبيعة الحسية وذات الإنسان الحقيقية . ويرى الغزالى أن ماهية الإنسان تتمثل فى طبيعته العقلية : **« وإنما خاصته التى لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء »**[1] .

والإنسان الذى يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية[2] ، ويسوى بين نفسه وجسمه ، ولا يقبل إلا بالأشياء التى يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية – هذا الإنسان ينكر فى نفسه هذا الحس الذى لا يملكه إلا الإنسان ، والذى يرتفع به فوق مستوى الحيوان . إنه ذلك : « الحس السادس الذى يعبر عنه بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات »[3] والذى يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا تعد معرفة الذات شرطًا لمعرفة الله .يقول الغزالى : **« فشرف الإنسان .. باستعداده لمعرفة الله ..وإنما استعد للمعرفة بقلبه .. وهو الذى إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه »**[4] .

وتعتمد هذه المعرفة على الاعتراف بأن جوهر الإنسان يكمن فى طبيعته العاقلة ، وأن جسمه ما هو إلا أداة أو آلة لنفسه[5] « اعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة »[6] . والنفس ليست جسما وليست أيضا موجودة فى الجسم أو فى جزء منه .وهذا يتضح – مثلا – من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعتريها بسبب ذلك أى نقصان[7] .

وأما جسم الإنسان فإنه ينتمى إلى عالم المادة (أو عالم الخلق كما يسميه الغزالى) وهو مثل كل مادة : ممتد وقابل للانقسام ، فى حين أن النفس تنتمى إلى عالم الألوهية (أو عالم الأمر كما يسميه الغزالى) من حيث أنها غير ممتدة وغير قابلة للانقسام يقول الغزالى : **« فكل شىء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل**

(١) ميزان العمل ٢١٠ .
(٢) انظر فى ذلك على سبيل المثال : الإحياء ٣١٣/٤ ،الأربعين فى أصول الدين ص ٢٣٥ .
(٣) الإحياء ٤/ ٢٨٩ .
(٤) الإحياء ٣/ ٢ .
(٥) ميزان العمل ص ٢١١ .
(٦) المعارف العقلية ص ٦٦ .
(٧) انظر تفصيل ذلك فى معارج القدس ص ٣٣ وما بعدها .

القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالمًا ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال »[1] .

وفضلا عن ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة : « **وما أظنك تفتقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقي أن تدرك بغير وسط .. فبقي أنك تدرك ذاتك »**[2] .

والذات هي هذا الشيء الفريد الذى يتحد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة ، فهما شيء واحد . أما أن معرفة الذات هذه ليست دائمًا متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان فى حياته اليومية لا يتأمل فى العادة تأملاً فلسفيًا فى ذاته الحقيقية ، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته ،وإنما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقية ، ويسوى نفسه — خطأ — بالجسم المادى ؛ ومن أجل ذلك لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة حقيقية لذاته ..ولكن المرء عندما يكون فى حالة اتزان عقلى ، وعندما تكون لذاته الحقيقية السيادة على كيانه كله ، وعندما لا يكون واقعا تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره ، فإنه حينئذ لا يغفل عن ذاته وحقيقته . يقول الغزالى فى هذا الصدد : « **ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضا . فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته »**[3] .

ومعرفة الذات من المعارف الأولية التى يدركها العقل فى حدس خالص مثلها فى ذلك مثل كل المعارف الأولية .يقول الغزالى عن البديهيات . « **وأعنى بها العقليات المحضة التى أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قديمًا حادثًا وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد »**[4] .

والاستغراق التأملى يقود إلى المعرفة المباشرة للذات على أنها ماهية مختلفة عن الجسم وعن كل المادة : « **فإذا أغمض إنسان عينيه ، ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه**

---

(١) كيمياء السعادة ص ٧٧ ،والترجمة الألمانية ص ٣٧ ، انظر أيضا : معارج القدس ، ص ٢٤ وما بعدها ، والمضنون الصغير ص ٣٥٥ (ضمن مجموعة القصور العوالى) .

(٢) معارج القدس ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضا ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالى « وأما ذات النفس فإنها تدرك دائما وجودها » .

(٤) المستصفى ص ٤٤ .

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه وعى بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما .فإذا تأمل إنسان ذلك حقًا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضًا فإنه سيبقى ولن يصير أبدا إلى عدم »[1] .

أما العلاقة المتبادلة بين معرفة الذات ومعرفة الله – أى الحقيقة المتمثلة فى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه[2] ، وأن معرفة الذات هى المفتاح إلى معرفة الله[3] – فإنها تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزالى[4] – بالذات وبالصفات وبالأفعال ، فماهية الإنسان هى نفسه أو روحه ، وهى قائمة بنفسها ، فليست عرضًا ولا جسمًا ولا جوهرًا متحيزًا .وليست مكانية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « **وهذا كله فى حقيقة ذات الله تعالى** »[5] وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث أنه حى عالم قادر مريد الخ .وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث أنه يتصرف فى جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله فى العالم[6] .

والإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء عن طريق الأمثلة ، ولو لم يكن الإنسان عالما صغيرا[7] لما استطاع أن يعرف الله والعالم .

وصورة الإنسان قد كتبت – كما يقول الغزالى – بخط الله ، وقد أعطاه ذلك القدرة على معرفة الله : « **ثم أنعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فى العالم ...وصورة آدم ... مكتوبة بخط الله ...ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة ربه ، إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه** »[8] .

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحًا إلى معرفة الله لا يعنى أن الله له صفات الإنسان . يقول الغزالى : « **اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، وإلا فالله منزه عن جميع صفات المخلوقات** »[1] .

---

(١) هذا النص غير موجود فى النسخة العربية لكيمياء السعادة التى سبقت الإشارة إليها فى الهامش ، ولكنه موجود فى النسخة الألمانية (ص ٣٦) المترجمة عن الفارسية والتى سبقت الإشارة إليها أيضًا .

(٢) انظر مثلا المعارج ص٤: مشكاة الأنوار ص٧١. المضنون به على غير أهله ص٣١٢، المضنون الصغير ص٣٥٨.

(٣) كيمياء السعادة ص ٧٤ ، النسخة الألمانية ص ٣٣ .

(٤) المضنون الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ص ٣٥٧ .

(٦) انظر أيضًا : معارج القدس ص ١٩٨ .

(٧) انظر أيضًا : المعارف العقلية ص ٢٢ .

(٨) مشكاة الأنوار ص ٧١ .

(١) معارج القدس ص ١٩٧ .

وإذا كانت معرفة الذات – من ناحية – تجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله ، فإنها من ناحية أخرى تقود أيضًا إلى معرفة عجز الإنسان ونقصه ، وهذه المعرفة هى أيضا مفتاح إلى معرفة الله[1] .

والإنسان الذى يتوصل إلى معرفة حقيقية للذات يتوصل عن طريق ذلك أيضا إلى معرفة الله على أنه خالقه وحافظه : **« فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعًا أنه لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده ، وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله »**[2] .

فإذا قابلنا الآن بين رأى الغزالى فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما فى كثير من مؤلفاته واللتين وضحناهما هنا فى أسسهما الرئيسية وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفى للحل الغزالى ، فإننا نجد أن تفسيرنا الفلسفى للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوى .

فالمعرفة الفلسفية اليقينية للحقيقة تبدأ بمعرفة الله . ومعرفة الله تصبح ممكنة عن طريق تحقيق الإنسان لمعرفة ذاته معرفة حقة . وهذه المعرفة الحقة للذات يصل إليها الإنسان بعد تحليل فلسفى لكل الواقع ، حتى يصل فى النهاية إلى وجوده الحقيقى بوصفه كائنًا عاقلاً ، ويجد أنه من ناحية ضعيف وناقص وأنه من ناحية أخرى صورة الله فى الأرض .

وبعد أن أوضحنا الحل الغزالى بالتفصيل ، وبعد أن وجد تفسيرنا الفلسفى لهذا الحل تأكيدًا له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالى – نريد أن نعرض فيما يلى الحل الذى توصل إليه ديكارت ، وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلين ونقارن بينهما .

---

(١) Elixier P. 71

(٢) الإحياء ٤/ ٢٩٣ . انظر أيضا الإحياء ٤/ ١٢٦ حيث يقول الغزالى « إن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لأنه محتاج إلى دوام الوجود فى ثانى الحال . ودوام وجوده مستفاد من الله تعالى وجوده ... » .

الحل الديكارتى

على الرغم من أن ديكارت قد سار فى كل دروب الشك إلى أن انتهى به الأمر إلى الشك المطلق ، فإنه قد توصل فى النهاية إلى معرفة يقينية راسخة لا يمكن الشك فيها بأى حال من الأحوال ، ولا تتأثر بأى محاولة من محاولات التضليل . وتتمثل هذه المعرفة فى اليقين التام بأنه موجود . وفى ذلك يقول ديكارت :

« ولكن هناك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام . ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى . فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لا شىء مادام يقع في حسبانى أنى شىء : فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى »[١] .

ويواصل ديكارت التأمل الذاتى ويربط قضية إثبات وجوده بالتفكير ، وينتهى إلى مساواة هذا الوجود بالفكر . وفى ذلك يقول :

« أنا كائن وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ – أنا موجود ما دمت أفكر ؛ فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تمامًا انقطعت عن الوجود بتاتا . لا أسلم الآن بشىء ما لم يكن بالضرورة صحيحًا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى روح أو ذهن أو عقل »[٢] .

ويتضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئا آخر غير الفكر ، والفكر بدوره هو العقل أو الروح . وهذه المعرفة التى توصل إليها ديكارت ولخصها فى صيغة **« أنا أفكر فأنا موجود » Cogito Sum يسميها « بالمعرفة الأولى »**[٣] .

وعلامة ما يسمى بالمعرفة الأولى هى : **الوضوح والتميز** . وترتيبًا على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل فى أن كل ما يراه واضحًا جدًّا ومتميزا جدا فهو صادق[٤] .

---

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ . AT IX P. 27

(٤) المرجع السابق .

وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصحة هذه القاعدة ، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقى . فالتأمل لم يصل إلى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذى يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس . فإنه على الرغم من أن وعى الذات يُدرَك إدراكًا يقينيًا ويبرهن بذلك على استقلاله ، إلا أن هذا الاستقلال محدود أيضًا بلحظة التفكير فقط . وذلك لأنه يمكن أن يحدث – كما يقول ديكارت – أنه لو توقف عن التفكير فإنه أيضا يتوقف عن الوجود[1] . وهذا يعنى أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه فى نفسه . ولهذا يمكن أيضًا أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهى معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة « الإله المضل » أن توضع هذه المعرفة فى نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التى لم تستطع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقى ، ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب فى معارفه . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقى من جديد فى مركز التأمل ، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه . وهكذا يتجه ديكارت إلى بحث مشكلة « الإله المضل » لكى يدفع الشك الميتافيزيقى نهائيا . يقول ديكارت فى هذا الصدد :

« ولكن يلزمنى لكى يتسنى لى أن أدرأه (أى الشك الميتافيزيقى) درءًا تامًا ،أن أنظر فى وجود إله ، عندما تسنح الفرصة لذلك ؛ فإذا وجدت أن هناك إلها فلابد أيضًا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبدًا »[2] .

وحين يقوم ديكارت بهذه المهمة فإنه يستخدم فى هذا النظر قاعدة الحقيقة التى سبقت الإشارة إليها بالرغم من أن هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب . ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن فى هذا النظر أو البحث إلا وظيفة سلبية إلى حد ما ، فهى لا تستطيع أن تنتج الحل من ذاتها ، ومهمتها تنحصر فقط فى عزل كل المعارف التى تكون غير واضحة وغير متميزة .. والدليل الحقيقى على المبدأ الأول المطلق – كما سنبين – ليس دليلا منطقيا . ولهذا فلديكارت الحق فى استخدام هذه القاعدة فى هذا النظر .

ونتيجة بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام بحثه يتمثل فى معرفة ليست نتيجة برهان منطقى ، كما لا يمكن أن يبرهن عليها منطقيا ، وإنما هى معرفة مدركة إدراكًا مباشرًا . وتلك هى معرفة وجود الله . وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تمامًا مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة فيها – وكلا

---

(١) AT IX, P. 21 (انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٩٦) .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها (الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٧) .

المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطرى . ولكن معرفة الله هى أول هذه التصورات الفطرية فى تأسيس الحقيقة وأهمها[1] ، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة .

وقد غرست فكرة الله فى الانسان عند خلقه هكذا مثلما يختم الفنان صنعته باسمه . يقول ديكارت :

« والحق أنه لا ينبغى أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فىَّ هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئا مختلفًا عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله »[2] .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة ، وأُدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل فى الدافع نحو الكمال ، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين فى وقت واحد : الحقيقة الأولى تتمثل فى أنه شىء ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة الثانية أن هذا الموجود الذى يعتمد عليه يملك بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال . ص ١٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالى

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله . يقول ديكارت :

« وإنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى . لا أتبين فقط أنى شىء ناقص ، غير تام . ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شىء أحسن وأعظم منى ، بل أعرف أيضًا فى الوقت نفسه أن الذى أعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى أشتاق إليها والتى أجد فى نفسى أفكارًا عنها ، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثمة أعرف أنه هو الله »[3] .

وبهذا توصل ديكارت إلى معرفة مصدر الحقيقة وهو الله . والآن تتضح شرعية الطريق الذى

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٢) .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالى حيث يقول : « ... وصورة آدم مكتوبة بخط الله ... ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه » مشكاة الأنور ص ٧١ .

(٣) المرجع السابق (الترجمة العربية ص ١٥٥/ ١٥٦) .

قاد إلى مصدر الحقيقة ، وهذا يعنى أن قاعدة الحقيقة التى وضعها ديكارت تحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة العقلية على الضمان المطلوب .

يقول ديكارت : « **وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول : إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة** »[1] .

وقد اتهم ديكارت « بالدور »[2] حيث لم يستطيع أن يبرر قاعدة الحقيقة – التى تتمثل فى أن كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق ، والتى وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله – إلا على أساس وجود الله .وقد دفع ديكارت هذا الاتهام على نفسه[3] حين أشار إلى أنه يجب على المرء أن يفرق بين العلم (Scientia) المترتب على الاستنباط وبين معرفة المبادئ والأصول (Notitia) . وأنه يشترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله ، فى حين أن معرفة المبادئ والأصول لا تستنتج من أى قياس[4] – وإنما هى نوع يقين يعرف بنظرة بسيطة وليس فى حاجة إلى الضمان الإلهى : « وإذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع فى الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة إلى أن تكون مضمونة من الصدق الإلهى ، وإنما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة إلى ذلك الضمان »[5] .

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكارت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذى قصده ديكارت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت فى « التأملات » طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التى يقول عنها إنها هى وحدها التى تيسر الحصول على معرفة أولية « حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتبين الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئًا مملوكًا له ، كما لو كان هو الذى وجده بنفسه »[6] .

أما الأدلة على وجود الله التى وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية[7] فليس لها لديه إلا أهمية

---

(١) نفس المرجع ص ٥٦ (الترجمة العربية ص ٢٠٨) .

(٢) انظر تفصيل ذلك أيضا عند الدكتور عثمان أمين فى كتابه القيم : ديكارت (الطبعة الخامسة) ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) AT VII P. 14

(٤) وهكذا يرى ديكارت أن الملحد يستطيع مثلاً أن يعرف بوضوح حقائق رياضية مثل أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علما حقيقيا ، لأن أى معرفة لا تستطيع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقى لا يجوز أن تسمى علما حقيقيا : انظر فى ذلك : AT IX P. 111

(٥) ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢١٢/ ٢١٣ .

(٦) AT IX P. 121

(٧) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

ثانوية فقط فى مقابل معرفة الله التى يتوصل إليها المرء بوساطة طريقة التحليل . وذلك لأن هذه الأدلة لا يمكنها – كما يقول – أن تعلم الأسلوب الذى يعثر به المرء على الشىء المطلوب ، ولهذا فقد قصد بها فقط ذلك الصنف من القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية على التأمل ،والذين لا يستطيعون لذلك أن يقوموا بالتحليل بأنفسهم[1] .

ويرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها الا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية . وفى ذلك يقول : « **أما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولم لم يكن فكرى منصرفًا على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هناك شىء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله** »[2] .

والشك المنهجى – فى كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق – إذا أجرى بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف فى خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه ، تلك الذات التى إذا عُرفت فى تناهيها وفى سعيها نحو الكمال فسيتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها – هذا الشك هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقية التى تعلم أنها مؤسسة فى الله الحق الذى هو مصدر كل نور[3] .

(١) المرجع السابق .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٤ : ATIX p. 54f

(٣) انظر فى ذلك : ATIX 2e, p. 37

مقارنة ختامية

ليس الغرض من هذه المقارنة الختامية لكلا الحلين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التى يمكن أخذها من التفاصيل السابقة ، وإنما الغرض هو إبراز الخطوط الرئيسية فقط .

ويهمنا فيما يتعلق بالطريقة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الحل الذى توصلا إليه أن نشير بوجه خاص إلى ماياتى :

١ – لقد عرض الغزالى فى الحل الذى توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذى أتت به معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيا . وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحدسى لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التى عرض بها الغزالى هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فان عرض الغزالى للحل ، المتمثل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره ، أعطى دافعًا لسوء فهم هذا الحل فى صورة تفسيرات صوفية ولا عقلية .

وأما ديكارت فقد ميز فى عملية رفع الشك – على خلاف ما فعل الغزالى – درجات متعددة بطريقة تحليلية : أنا كائن وأنا موجود ، وأنا أفكر فأنا موجود ، وأخيرًا الله موجود ، ولهذا فكل ما أدركه فى وضوح وتميز فهو حق[1] .

وقد كان فى سعى ديكارت إلى تعميق فكره وتأملاته فى سبيل الحصول على الوضوح الفكرى الأكمل ما دفع البعض إلى إساءة فهم مبدئه الفلسفى التأسيسى ، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقى .

٢ – توجد فى مركز الحل لدى الفيلسوفين معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيًّا كما سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل .وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية – التى اهتزت شرعيتها عن طريق الشك المطلق – على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية .

وقد ميز الغزالى معرفة الله الحدسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التى يحصل عليها المرء عن طريق الصنعة المنطقية ، وأكد أنه يمكن التوصل عن طريق الحدس لا إلى هذه المعرفة فقط ، وإنما إلى أكثر المعارف .

---

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٦ . راجع فى ذلك أيضا :

R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen 1965, p. 27.

وأما ديكارت – الذى يمثل الحدس بالنسبة له أيضا أهم وأوضح طريق للمعرفة[1] – فقد بين ، كما فعل الغزالى أيضا ، أن معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس ، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول الحقائق كلها وأوضحها .

وقد حصل تفسيرنا الفلسفى لحل الغزالى على تأكيد جديد ودعم قوى عن طريق عرضنا لآرائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات .

٣ – وإذا قارنا آراء الغزالى وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فإننا نتبين الاتفاق بينهما فى الأمور الأساسية التالية :

(أ) فكرة وجود الله بالنسبة لكلا الفيلسوفين هى أول الأفكار الفطرية كلها ، وتفوق فى وضوحها ويقينها ما عداها من كل التصورات الأخرى . وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطًا لا غنى عنه لمعرفة الله . والمعرفة الفلسفية للذات هى أيضا تصور فطرى ، وتتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل وحده ، أى إذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومن تدخل صور الأشياء الحسية .

(ب) تسير معرفة الذات جنبًا إلى جنب مع معرفة الله . والذى يجعل معرفة الله ممكنة هو كون الإنسان على صورة الله . وتحقق هذه المشابهة يمكن أن يتم إذا اعترف الإنسان لعقله بالمكان السائد المناسب ، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف فى الوقت نفسه تلك الحقيقة التى تتمثل فى أن الإنسان – كما يقول الغزالى – **« لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله »**[2] ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله : إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص فى مقابل الوجود الإلهى الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد فى جميع لحظات حياته[3] .

والله ليس فقط خالقا وحافظا للوجود الإنسانى ، بل إنه وحده هو الموجود الحق – كما يقول الغزالى[4] – ووجوده وماهيته شيء واحد[5] ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءًا من ماهيته ، وذلك ليس لأحد إلا الله[6] .

---

(١) انظر فى ذلك : ATX, p. 368, 425.

(٢) الإحياء ٤/ ٢٩٣ .

(٣) انظر فى ذلك : ATIx p. 42, 39, ATIx 2e, p. 34

(٤) مشكاة الأنوار ص ٥٥ .

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) راجع فى ذلك AT VII p. 383

(جـ) وهذا التفرد والكمال اللامتناهى لماهية الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله « على سبيل الإحاطة والكمال » كما يقول الغزالى[1] ؛ فكمالاته – كما يوضح ديكارت أيضًا[2] – لا يمكن إدراكها ، ولكن تلمس إلى حد ما بالأفكار : « فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز المتناهى عن الإحاطة به »[3].

ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأعلى قدر من الوضوح والبداهة لمن يكرس نفسه كلية للبحث عن الحقيقة المطلقة .

ومعرفة الله عند الغزالى هى أول المعارف وأسبقها وأسهلها[4] ، وعند ديكارت هى أكثر وضوحًا وتميزًا من أى معرفة أخرى[5].

٤ – وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بالمبدأ الفلسفى التأسيسى عند كل من الغزالى وديكارت ما يأتى :

(أ) إن الاختلافات بينهما فى المبدأ الفلسفى التأسيسى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق – كما بينا – بالمعنى الأساسى ، أى أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالى مشكلة « الإله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط فى عرضه للشك المطلق . ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحنا ؛ وقد أشار الغزالى إلى هذه المشكلة فى موضع آخر من المنقذ ، كما ناقشها بالتفصيل فى مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالى بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذى إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيرًا عند ديكارت .

(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التى تمثل عند ديكارت درجة أولى للحل لا تظهر فى تلك الصورة فى عرض الغزالى للحل ، فى حين أن المعرفة الفلسفية للذات – التى تشمل معرفة الكوجيتو ، أى معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتمادًا مطلقًا على الله – توجد فى مركز الحل سواء عند الغزالى أو ديكارت .وقد ناقش الغزالى معرفة الكوجيتو فى مؤلفات أخرى غير المنقذ وبين أهميتها . وذلك على سبيل المثال فى النص الذى سبق أن أوردناه والذى يقول فيه : « **فإذا أغمض إنسان عينيه ونسى جسمه ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه**

---

(١) معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٢) انظر فى ذلك ATIX p. 41

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ١٤٦ : ATIx p. 37

(٤) الإحياء ٤/ ٣١٢ وما بعدها .

(٥) راجع ATIx p. 90. 37

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه أيضا وعى بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما . فإذا تأمل إنسان ذلك حقا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضا فإنه سيبقى ولن يصير أبدًا إلى عدم »[1] .

(جـ) المقارنة بين كلا الحلين تبين أنهما يشتملان على نفس المعرفة الأساسية الفلسفية وهى أن التأسيس الواضح للحقيقة يتمثل فى وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود الإنسانى المتناهى . وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما :

« فى تناهينا نستطيع أن نلمس المطلق ، أى نلمس وجود الله اللامتناهى (بأفكارنا) ... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقى لكل ميتافيزيقا »[2] .

والمنطلق هنا ليس متمثلاً فى افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان الشأن فى الفكر المدرسى وعند علماء الكلام ؛ بل نقطة الانطلاق تتمثل فقط فى المفكر نفسه الذى يتوصل – من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة بمساعدة طريقة الشك الفلسفى ، وبعد التوصل إلى معرفة الذات معرفة فلسفية – إلى معرفة الله معرفة حدسية .

وعلى العكس مما فعل الفلاسفة قبل الغزالى من نقل مفهوم الله « إلى ما وراء حدود الحوادث (أى كل ما يحدث فى العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية ، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبالإنسان »[3] حيث يصلون فى فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها – على العكس من هؤلاء الفلاسفة فإن معرفة الله بالنسبة للغزالى توجد قبل كل المعارف ، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا فى العلوم الطبيعية ولا فى مجال الأخلاق[4] ، ولا فى الفكر على الإطلاق ، وكذلك بين ديكارت « على أى وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله »[5] .

لقد عرف : « أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة »[6] .

---

(١) Elixier p. 36 ؛ انظر أيضًا معارج القدس ص ٢١ وما بعدها . قارن فى ذلك أيضا ديكارت ATIx p. 27 ، ومعرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالى فى النص الذى سبق أن نقلناه عنه فى قوله « وما أظنك تفتقر فى ذلك (فى إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقى أن تدرك بغير وسط ... فبقى أنك تدرك ذاتك بذاتك » . معارج القدس ص ٢٣ .

(٢) R. Lauth Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 241.

(٣) Obermann, op. cit. p. 218.

(٤) Ibid

(٥) الترجمة العربية للتأملات ص ٥٨ : ATIx p. 11

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٨ ATIx p. 56:

الباب الرابع

العقل ومجاله عند الغزالى

تمهيد :

بعد أن قمنا فى الباب الثالث بمحاولة للتعرف على المبدأ الفلسفى عند الغزالى ومقارنته بفلسفة ديكارت ، نريد الآن أن نبين كيف أصبح هذا المبدأ مثمرًا بالنسبة لفكر الغزالى ، وكيف أنه يمثل الأساس الذى يقوم عليه فكره كله . ومن خلال ما سنعرضه هنا سيتضح لنا أن الغزالى قد ثبت على الدوام على فكره الفلسفى الأصيل طبقًا لمبدئه الفلسفى . وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال القيام بعرض تفصيلى شامل لكل أفكار الغزالى الفلسفية ، فذلك أمر يخرج عن نطاق هذا البحث ؛ ولكننا سنتعرف على آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل وإمكانياته المعرفية ، وسيتضح لنا أن آراءه هذه لا يمكن تبريرها تبريرًا كافيًا وفهمها فهمًا سليمًا دون مراعاة ربطها بمبدئه الفلسفى ، كما لا يمكن أن تعرف أهميتها الفلسفية إلا بذلك .

وفى **الفصل الأول** من هذا الباب سنعرض آراء الغزالى العامة فيما يتعلق بالعقل ومجاله فى المعرفة . وفى هذا الصدد سنتعرف أيضًا على نظرية السببية عند الغزالى .

أما **الفصل الثانى** فإننا سنعرض فيه أولاً آراءه فى العلاقة بين العقل والتصوف ، وسنبين بوجه خاص كيف فهم الغزالى التصوف كفيلسوف .

وبعد ذلك نقوم بالتعرف على العلاقة بين العقل والنبوة عند الغزالى ، بهدف بيان العلاقة بين الدين والعقل لديه من ناحية المبدأ ، وليس بهدف عرض كامل لفلسفته الدينية .

الفصل الأول

المعارف العقليـة

١ - العقل والحواس

لقد كانت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة - كما عرضنا فى الباب الثالث - تمثل القضية المركزية فى فكر الغزالى . وقد استطاع التوصل إلى حل لهذه المشكلة عن طريق معرفة الذات ومعرفة الله ، ووجد فى هذه المعرفة الوضوح المطلق الذى كان يبحث عنه . وبذلك أصبح العقل - الذى أمكن الشك فيه فى بادئ الأمر بوصفه ملكة للمعرفة - حاصلاً على التبرير الفلسفى كأداة للمعرفة اليقينية وكنور من نور الحقيقة .

ومن هنا يمكن وصف العقل - بناء على المبدأ الفلسفى للغزالى - بأنه :

« الفطرة الغريزية والنور الأصلى الذى به يدرك الإنسان حقائق الأشياء »[١] .

وبعد أن تأكدت بذلك شرعية العقل كملكة لمعرفة الحقيقة ، يبرز هنا سؤال هام عن مجال وحدود المعرفة العقلية .

وعندما يبدأ الغزالى فى بحث هذا الموضوع فإنه لا يلجأ إلى اتخاذ نظريات فلسفية قائمة أو غيرها من نظريات صوفية أو دينية منطلقًا لبحثه ، وإنما المنطلق الذى يعتمده هنا هو المنطلق ذاته الذى اعتمده قبل التوصل إلى مبدئه الفلسفى - ونعنى بذلك الإنسان العارف والباحث عن المعرفة ، أى العقل . فالأساس الوحيد لكل تفكيره وبحثه يتمثل الآن فى مبادئ العقل فقط . وقد أدى به ذلك فى النهاية إلى التوصل إلى أن لدى العقل إمكانيات معرفية شاملة ، كما سنبين ذلك بشىء من التفصيل .

لقد تناول الغزالى قدرات العقل المعرفية فى مقارنة عقدها فى « مشكاة الأنوار »[٢] بين ملكة العقل وحاسة البصر[٣] ، وبين فى هذه المقارنة مدى الإمكانيات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنسانى فى مجال المعرفة فى مقابل حاسة البصر . والغزالى يسمى العقل هنا عينًا فى

---

(١) الإحياء ٣/ ٣٩٨ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٣ - ٤٧ .

(٣) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل لسببين أولاً : لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالى . ثانيًا : لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم فى كتب الغزالى المتأخرة أيضًا .

قلب الإنسان خالية من كل النقائص العالقة بالرؤية البصرية . ويوضح لنا أن هذه العين العقلية تسمى أحيانًا بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية ، ولكنه ينبه على أن هذه التسميات المختلفة ليست أمرًا جوهريا ، وينبغى ألا يتوقف المرء عندها كثيرًا ، لأن كثرة العبارات – كما يقول الغزالى – تقود ضعيف البصيرة إلى توهم كثرة المعانى . والأمر هنا يدور فقط حول ملكة أو قدرة يتميز بها الإنسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل .

ويفصل الغزالى القول فى سبع نقاط يبرهن بها على تفوق العقل فى مقابل حاسة البصر ، وذلك على النحو التالى :

أولاً : لا تستطيع العين أن ترى نفسها بنفسها ، فى حين أن العقل يعرف نفسه تمامًا مثلما يعرف الأشياء الأخرى . فيدرك نفسه عالمًا وقادرًا : « ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية »[1] .

ثانيًا : لا تستطيع العين أن ترى الشىء المفرط فى القرب أو البعد فى حين أن البعد أو القرب لا يلعب أى دور بالنسبة للعقل .

ثالثًا : لا تستطيع العين أن تدرك ما وراء الحجب ، ولكن العقل يستطيع أن يدرك كل ما فى العالم وما فى السماء « فالحقائق كلها لا تحتجب عن العقل »[2] .

رابعًا : العين لا ترى إلا ظواهر الأشياء فقط ، فى حين أن العقل يستطيع أن يتغلغل إلى بواطن الأمور وأسرارها ؛ إنه يستطيع أن يدرك ماهيتها وأسبابها وعللها وغايتها ومعناها وخلقها وترتيبها فى الوجود .

خامسًا : لا تستطيع العين أن تبصر إلا بعض الموجودات فقط ، فلا تستطيع أن تدرك شيئا من المعقولات وكثيرًا من المحسوسات ، فلا تدرك الأصوات والروائح إلخ ، ولا تستطيع أن تدرك أيضًا القوى المدركة مثل قوة السمع والشم إلخ ، كما لا تدرك الصفات الباطنة مثل الفرح والحزن والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تدخل تحت الحصر . أما مجال العقل فهو « الموجودات كلها »[3] . إذ يستطيع أن يتصرف فيها ويحكم عليها أحكامًا يقينية صادقة « فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعانى الخفية عنده جلية »[4] . ولهذا فإن العين الظاهرة بالإضافة إليه أولى بها أن تسمى ظلمة لا نورًا ، إنها جاسوس من جواسيس العقل – كما يقول الغزالى – مثلها فى ذلك مثل سائر

---

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٦ .

الحواس الأخرى ، وكذلك القوى الباطنة مثل الخيال والذاكرة إلخ - ترفع إلى العقل أخبارها فيحكم فيها « بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ »[1] .

سادسًا : لا تستطيع العين أن تدرك ما لا نهاية له ، لأنها لا تدرك إلا صفات الأجسام ، والأجسام متناهية . ولكن العقل يدرك المعلومات وهى غير متناهية ، وتوجد على ذلك أمثلة كثيرة فى الرياضيات . فالعقل يدرك الأعداد ولا نهاية لها ، ويدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية إلخ ، والعقل يدرك علمه بالشىء وعلمه بعلمه بالشىء وعلمه بعلمه بعلمه إلى غير نهاية .

سابعًا : العين تخضع لكثير من خداع الحس ، فترى الشىء الكبير صغيرًا وتبدو لها الكواكب فى صور دنانير منثورة على بساط أزرق إلخ ، فى حين أن العقل لا يخضع لشىء من ذلك ، فهو منزه عن كل هذه النقائص .

وبعد هذه المقارنة التى يظهر من خلالها أن العقل - فى نظر الغزالى - لديه القدرة على الحصول على معارف يقينية شاملة فى مجالات عديدة - يجد الغزالى نفسه مضطرًا إلى الإجابة عن سؤال يفرض نفسه فى هذا الصدد وهو : إذا كان الأمر كذلك وهو أن العقل منزه عن كل هذه النقائص فكيف نفسر - من حيث المبدأ - ما نراه من أن العقلاء يغلطون فى نظرهم وتفكيرهم ؟

ويجيب الغزالى عن ذلك بقوله : إن الغلط هنا لا تجوز نسبته إلى العقل ، إنه منسوب إلى أحكام الخيالات والأوهام والاعتقادات التى يظنها الناس - خطأ - أحكامًا للعقل . أما العقل نفسه فإنه - إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال - لا يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه . ولكن الغزالى يعترف بأن هناك صعوبات كبيرة تعترض طريق هذا التجريد لدرجة أنه لن يكمل تجرد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت[2] .

وهذا النزاع المستمر بين العقل من جهة والوهم والخيال من جهة أخرى ، والذى يعرقل التوصل إلى المعرفة العقلية الكاملة ، يرجع - فى رأى الغزالى - إلى أن النفس فى أول الفطرة تتعرض لهجوم الحواس والوهم ، وأن العقل يعلن عن نفسه فيما بعد لدرجة أنه لا يستطيع أن يحصل على امتيازه وسيادته إلا بصعوبة بالغة .

يقول الغزالى فى ذلك :

« والنفس فى أول الفطرة أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول من الحاكم الحسى والوهمى ، لأنهما

---

(١) نفس المرجع .
(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

سبقا فى أول الفطرة إلى النفس ، وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن يدركها الحاكم العقلى ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما »[1] .

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحكم الحواس والوهم ، تصطدم بصعوبات كبيرة ، لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقًا يشبه امتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا[2] .

والغزالى ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانبين :

الجانب الأول هو ضرورة تحرير العقل من تأثير الحواس وما يرتبط بها من الوهم والخيال .

أما الجانب الثانى فهو حاجة العقل – إلى حد ما – إلى هذه الحواس بوصفها « جواسيس » تأتى إليه بالأخبار من العالم الحسى ، فيقوم بفحصها وتقويمها .

---

(١) معيار العلم ٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

٢ - المعارف الضرورية الأولية

ـ بعد أن بينا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزالى ، نريد أن نبين فيما يلى رأيه فى المعارف العقلية ، ونعرض فى هذا الصدد أيضًا رأيه فى مشكلة السببية :

يرى الغزالى أن موضوعات المعرفة تنقسم إلى قسمين[١] : أشياء محسوسة ، وأشياء معلومة بالعقل . فكل ما يعرف فى مجال الحواس يتبع المجموعة الأولى ، وكل ما لا يعرف عن طريق الحواس يتبع المجموعة الثانية ، مثل الحواس الخمس نفسها ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة ، وحتى الخوف والخجل والغضب إلخ[٢] .

وقد دأب الخيال على محاولة إدراك الأمور المعنوية عن طريق خصائص حسية ، مثل الشكل واللون والقدر والوضع . ولهذا فإن المرء إذا أراد أن يتأمل فكرة خالق لهذا الكون راح الخيال يطلب لهذا الخالق لونًا وبعدًا وقربًا إلخ .

أما العقل فإنه يدرك أشياء كثيرة ينكرها الخيال ويأباها بسبب محدوديته .

وتنشأ الأحكام الخاطئة فى مثل هذه الأحوال - كما سبق أن أشرنا[٣] - من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة .فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحسية فقط ، ولكن عملها فى هذا المجال المحدود فى حاجة أيضا إلى المساعدة المستمرة من جانب العقل . ومحدودية الحواس تجعلها غير مؤهلة للحكم على أى موضوع عقلى .

يقول الغزالى :

« .. فإذن عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحس والخيال . فأعرض عن الخيال رأسًا ، وعول على مقتضى العقل فيه »[٤] .

وتنقسم المعارف العقلية - أى المعارف التى تقررها غريزة العقل وحدها ، والتى لا يكون الحصول عليها ناتجًا عن مجرد التقليد والسماع - إلى قسمين : معارف ضرورية فطرية ومعارف نظرية مكتسبة وفى ذلك يقول الغزالى :

---

(١) معيار العلم ص ٨٩ وما بعدها .

(٢) يقول الغزالى : « وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا بتعلق شىء من حواسنا بها » انظر معيار العلم ص ٩٠ .

(٣) انظر فصل العقل والحواس .

(٤) معيار العلم ص ٩١ وما بعدها .

« أما العقلية فنعنى بها ما تقضى بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهى تنقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثًا قديمًا موجودًا معدومًا معًا ، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطورًا عليها ، ولا يدرى متى حصل له هذا العلم ، ولا من أين حصل له . أعنى أنه لا يدرى له سببًا قريبًا وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذى خلقه وهداه[1] . وإلى علوم مكتسبة ، وهى المستفادة بالتعليم والاستدلال »[2] .

ويوضح الغزالى طابع الأولية للمعارف العقلية الضرورية فيقول : « .. العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون فى مكانين فى حالة واحدة ، وهذا حكم منه على كل شخص .ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس »[3] .

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك فى صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة . وهذا أمر يحدث نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التى تعكر صفو الفكر ، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة[4] .

والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية ، كما لا يكذب المعارف الحسية[5] ، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهى المعارف النظرية ، ومن بينها المعارف الميتافيزيقية على وجه الخصوص .

---

(١) ان هذا يتضمن القول بأن الله هو الذى خلق أيضا هذه الحقائق والعلوم ، كما هو واضح من سياق النص .

(٢) الاحياء ١٥/٣ . وهنا يمكن أن يسأل المرء : إذا كان الغزالى يرى – كما هو واضح من النص – أن لدينا معارف فطرية فكيف يتفق هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء (Tabula rasa) ؟ اذ يقول مثلا فى الاحياء (٣/ ٦٩ وما بعدها) : « وقلبه (قلب الطفل) الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال به إليه » . (انظر أيضا المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها والمعارف العقلية ص ٤٢ وما بعدها) .وهذا السؤال يجاب عنه بأن ما يقصده الغزالى هنا هو الإشارة فقط إلى التطور النفسى للطفل ، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقا بين ما يقصده هنا وبين رأيه فى المعارف الفطرية . فالغزالى بعيد كل البعد عما يقول به جون لوك (١٦٣٢ م – ١٧٠٤ م) من إنكار الأفكار الفطرية .

(٣) الإحياء ٧/٣ .

(٤) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٥) انظر أيضا محك النظر ص ٦٤ .

٣ - المعارف الميتافيزيقية

يرى الغزالى أن إدراك المعارف الميتافيزيقية يتطلب مجهودًا عقليًا كبيرًا ، مثلها فى ذلك مثل كل المعارف النظرية ، وذلك على العكس من الحقائق العقلية الضرورية . ونظرًا إلى أن المعارف الميتافيزيقية تكتسب عن طريق العقل وحده ، فإن المرء لا يستطيع أن يصل إلى اليقين فيها إلا إذا فطم عقله عن أمور الحس والوهم ، وتعود كثيرًا على ممارسة المعارف العقلية . وفى ذلك يقول الغزالى :

« فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ،ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذى ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وإيناسها بالعقليات المحضة . وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد فى طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب . ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه فى ممارسة العلوم وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافى الذهن »(١) .

وهذا التعود على ممارسة المعارف العقلية ينبغى أن يحل محل ما اعتاد عليه المرء فى طفولته ، من سيادة الحسيات والوهميات ، وما حصل عليه من آراء عن طريق التقليد .

يقول الغزالى :

« وأكثر أغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسموعات فى الصبا من الأب والأستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل »(٢) .

وقد وضع الغزالى طريقة تمكن للعقل فرض نفسه إزاء خداع الوهميات ، وفى الوقت نفسه تلزم الوهميات بالاعتراف بالمعارف العقلية الصرفة التى تنكرها . وهذه الطريقة ذات وجهين : أحدهما عام ، والآخر خاص :

فالوجه الأول : يتمثل فى كشف تناقض الوهم ، وإعادته بذلك إلى ما يقع فقط فى مجاله من معارف حسية . ويكشف العقل عجز الوهم عندما يضع أمامه موضوعًا غير حسى لا يستطيع

---

(١) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) محك النظر ص ٨٤ ، انظر ما يقوله ديكارت فى ذلك أيضا : ATV p. 146 (راجع ذلك فى بداية حديثنا عن شروط التفلسف) .

الوهم إنكاره ، ومن ناحية أخرى فإن كونه موضوعًا غير حسى لا مجال فيه للتصورات الحسية أمر يدعو الوهم إلى إنكاره مثلما ينكر أيضًا كل ما هو غير حسى ، مثل القدرة والعلم والإرادة . هذا الموضوع هو الوهم نفسه .

يقول الغزالى فى ذلك :

« ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره ،فإنه يطلب له سمكًا ومقدارًا ولونًا ، فإذا لم يجده أباه ، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدرًا ومكانًا مفردًا »[1] .

أما الوجه الآخر فهو – كما يقول الغزالى – معيار فى آحاد المسائل ، ويتمثل فيما يسمى بـ « حيلة العقل » . فالعقل يأخذ – كنقطة انطلاق لاستدلاله – مبادئ عقلية ومعارف رياضية ، من حيث أن الوهم يعترف بها مثلما يعترف بالمعارف الحسية . ولكى يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية – التى يريد الوهم – خطأ – إدراكها عن طريق مفاهيم حسية – يعمد إلى ما يأتى :

ينطلق العقل فى استدلالاته من مقدمات مأخوذة من مجالات لا اعتراض للوهم عليها ، ويقوم العقل بترتيب هذه المقدمات ترتيبًا منطقيًا ،فإذا لم يرد الوهم قبول النتيجة اللازمة من هذه المقدمات ، رغم اعترافه بالمقدمات وبالترتيب المنطقى أيضا ، فإن العقل يكون حينئذ محقا فى إرجاع هذا الإنكار من جانب الوهم إلى عجز الوهم عن إدراك الموضوعات غير الحسية ، وليس إلى عدم صحة تلك المعارف اللازمة لزوما منطقيًا . يقول الغزال فى ذلك :

« الطريق الثانى ، وهو معيار فى آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة ، فإنها توافق العقل فى استحالة وجود شخص فى مكانين ، بل لا تنازع فى جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس ، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات ، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس ، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات ، فحيلة العقل ...أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها ، وينظمها بنظم المقاييس التى ذكرناها ، فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كانت النتيجة لازمة ... فيتخذ ذلك ميزانًا وحاكمًا بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه ... علم أن ذلك من نفور فى طباعها[2] عن إدراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات »[3] .

---

(١) محك النظر ص ٦٤ .

(٢) يستخدم الغزالى فى المستصفى (ص ٤٨) تعبيرا أدق إذ يقول (قصور فى طباعها) بدل قوله هنا (نفور فى طباعها) . ولعل الصواب هو تذكير الضمير العائد على الوهم ، فتكون صحة العبارة : « قصور (أو نفور) فى طباعه » .

(٣) محك النظر ص ٦٤/ ٦٥ ، انظر أيضًا معيار العلم ص ٦٣ وما بعدها ، والمستصفى ٤٧ وما بعدها .

وهكذا يستخدم العقل المنطق لكى ينقض اعتراضات الوهم ضد المعارف الميتافيزيقية ، وعلى الجملة فإن هناك عوامل ثلاثة تجب مراعاتها فى إدراك المعارف الميتافيزيقية ، وهذه العوامل هى :

١ – ضرورة رفض تحكم الحس والوهم وإزالته ، ومكافحة الميل إلى التقليد .

٢ – ضرورة مراعاة قواعد المنطق الذى يقدم بما يشتمل عليه من قياس وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم .

٣ – ضرورة التدريب الكثير لملكة العقل الحدسية والممارسة الطويلة للمعارف العقلية ، فإن تحقيق ذلك يؤدى إلى التوصل إلى اليقين الثابت المطلوب فى المعارف العقلية الصرفة .

وينبغى أن نشير هناك إلى أن الغزالى كثيرًا ما يؤكد أنه لا يجوز أن يفهم من العقل مجرد الملكة المنطقية ، وذلك لأن العقل أكثر من ذلك ، إنه : « الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ... وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء ، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية »(١) .

وقد يتساءل المرء : كيف يحق للغزالى أن ينتقل بمساعدة ما يسمى « بحيلة العقل » من المنطق إلى الميتافيزيقا ؟

وللإجابة عن ذلك نقول : إن مثل هذا الانتقال لا وجود له إلا فى الظاهر فقط . وذلك لأن هذه « الحيلة » ليست إلا نوعًا من التمهيد لبيان قصور الوهم عن إدراك الأمور غير الحسية ، وعملها لا يؤدى إلى المعارف العقلية النظرية نفسها . فلا يوجد انتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن المبادئ المنطقية تتأسس وتحصل على شرعيتها – بناء على رأى الغزالى – عن طريق ملكة العقل الحدسية ، كما بينا ذلك فى الباب الثالث .

وطريقة الغزالى الفلسفية – التى استخدمها فى التوصل إلى مبدئه الفلسفى ، والتى احتفظت لديه بعد ذلك أيضًا بشرعيتها وقيمتها – تتطلب بوجه خاص مراعاة الأمرين التاليين :

أولاً : لا يجوز أن يأخذ المرء فى الاعتبار إلا ما كان جليًا واضحًا من المعارف .

ثانيًا : يجب التدرج من المعارف الحلية الواضحة إلى غيرها من المعارف ،ولا يجوز تخطى مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال ، لأن ذلك يؤدى بسهولة إلى الاستنتاجات الخاطئة(٢) .

---

(١) الاحياء ١/ ٩٠ .

(٢) انظر فى ذلك أيضا ديكارت : **ATX p. 379f**

يقول الغزالى فى ذلك :

« فإن الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجًا ، حتى لا يخفى قليلا قليلا ، فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات .ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة ... »(1) .

وأخيرًا يجب أن نشير إلى أن الغزالى – طبقًا لمبدئه الفلسفى – يعتبر الميتافيزيقا أهم شىء فى الفلسفة ، ويراها هدف كل العلوم . وقد أبرز الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » – قبل نزاعه مع « الفلاسفة » فى كتابه « التهافت » – أهمية الميتافيزيقا حيث يقول :

« اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا(2) **، لأنه أهم والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها »**(3) .

وهذا التأكيد على الأهمية الكبيرة للميتافيزيقا يتفق تمامًا مع رأى الغزالى الذى عرضناه بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب . وهو أن المرء لا يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فى العلوم ، بدون أن يكون قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله .

---

(1) محك النظر ص ٧٩ وما بعدها .

(2) أى القسم المسمى بالإلهيات من علوم الفلاسفة .

(3) مقاصد الفلاسفة (القاهرة ١٩٦١ م) ص ١٣٣ .

٤ – مشكلة السببية

إن ما سنعرضه فى هذا الفصل من وجهة نظر الغزالى فى موضوع السببية يبين لنا أن رأى الغزالى فى هذه المشكلة – إذا فهم فهمًا سليمًا – يتفق تمامًا مع اتجاهه الفلسفى . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقا إساءة فهم هذا الرأى بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتيابية ، وبالتالى تعبير عن إنكار ونفى للعلوم[١] ، فالذى حدث حتى الآن أنه قد أسىء – إلى حد كبير – فهم رأى الغزالى فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأى بأنه رأى سوفسطائى[٢] ، أو على الأقل أرجع فى نشأته إلى وجهات نظر دينية[٣] ، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية . وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالى فى السببية إلى مبدئه الفلسفى وربطه به ، سيجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأى فهمًا أعمق ، وهذا ما نريد توضيحه فى الصفحات التالية .

من المعروف أن الغزالى – وكذلك أيضًا دفيد هيوم[٤] – الذى جاء بعده بستة قرون – قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط[٥] . ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالى فى السببية ، وبيان التأسيس الفلسفى لهذا الرأى يؤكد أنه لا يجوز إطلاقا وضع رأى الغزالى فى هذا الصدد بجانب ارتيابية هيوم فى السببية ؛ فقد أدان الغزالى الارتيابية بكل قوة – كما بينا فى الباب الثالث – وبين أنها اتجاه عقلى خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية .

---

(١) يذهب د . أحمد فؤاد الأهوانى هذا المذهب فى كتابه : « فى عالم الفلسفة » – القاهرة ١٩٤٨ م ص ١١٦ وما بعدها فى الفصل الذى يحمل عنوان : السببية بين الغزالى وابن رشد – ويرى أن الغزالى كان على رأس المهاجمين للعلم . وأن جمهور المسلمين قد تابع الغزالى ، وأخذ بهذا الرأى الذى ينكر على العلم أسسه فكان ذلك علة التأخر فى ميدان العلوم ثم يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف فى العلم فنهضت نهضتها العلمية التى نشهد ثمرتها فى العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالى فتأخروا علميًا مما هو واقع أمام بصرنا » . وجعل الغزالى مسئولا عن تأخر المسلمين يعد تبسيطا غير مقبول لمشكلة معقدة . وقد سبق أن رددنا على مثل هذا الاتهام فى مقدمة الطبعة الأولى .

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢ جـ ٢ (فى مجموع يضم تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد ، وعلى هامشهما تهافت الفلاسفة لخوجه زادة . طبع مصطفى البابى الحلبى ١٣٢١ هـ) حيث يقول فى رده على الغزالى : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سوفسطائى » كما يقول أيضًا : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .

(٣) انظر مثلا المقدمة التى كتبها الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد للمنقذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤م) .

(٤) فيلسوف إنجليزى عاش فى الفترة ما بين ١٧١١ م و ١٧٧٦ م وهو من أنصار المذهب التجريبى .

(٥) يقول رينان فى كتابه عن ابن رشد (الترجمة العربية ص ١١٢) إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالى .

صحيح أن الغزالى قد توصل – مثل هيوم – إلى الشك فى الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد فى المحسوسات بين العلة والمعلول ، ولكن تأسيس الغزالى الفلسفى لهذا النقد لم يقده – مثل هيوم – إلى نفى المعرفة العقلية ، بل إنه يتفق تمامًا مع آرائه الميتافيزيقية . وفى حين أن نتيجة الارتياب فى العلاقة السببية هى إنكار كل ضمان ويقين فى المعرفة ، والادعاء فى النهاية بعجز العقل تمامًا ، فإن الغزالى على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وبإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء[1] .

والعقل لا يستقل عنده بتأسيس ذاته – كما سبق توضيح ذلك – وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية الحدسية لمصدره ، أى على معرفة الله ، التى منها وحدها يحصل العقل أيضًا على التبرير الكافى المطلوب . ومن وجهة النظر الفلسفية هذه – التى تدرك كل موجود على أنه غير ضرورى ، وعلى أنه معتمد فى وجوده على الوجود المطلق – تكون هناك نتيجة ضرورية هى سلب ما يبدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد فى المحسوسات بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا ، وردها إلى مجرد ضرورة نسبية .

فإذا رأينا الغزالى يتحدث أيضًا فى « التهافت »[2] عن مشكلة السببية فى صدد مناقشته للمعجزات النبوية ، فإن رأيه هنا – على الرغم من ذلك – يستند إلى أساس فلسفى ، ولا يتضمن وجهات نظر دينية ، وإلا لكان بذلك يناقض اتجاهه الأساسى الذى لا يجيز إطلاقا استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق التقليد . وفى حين أن هناك أناسًا قبل الغزالى قالوا : إن الله مسبب الأسباب ، ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان ،فإن الغزالى – الذى توصل أيضًا إلى هذا الرأى – قد أسسه بطريقة فلسفية[3] .

ويرى الغزالى أن هناك ثلاث صور مختلفة للارتباط بين شيئين[4] :

١ – العلاقة المتكافئة . وذلك مثل العلاقة التى بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك .فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضًا فقد الآخر لأنهما متضايفان ، فلا تتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .

٢ – العلاقة بين الشرط والمشروط ، فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء المشروط أيضًا ، ولكن العكس غير صحيح . وكمثال لذلك « علم الشخص مع حياته ، وإرادته مع علمه ، فيلزم

(١) انظر فصل العقل والحواس .
(٢) ص ١٩٤ وما بعدها .
(٣) انظر فى ذلك فلسفة الغزالى للعقاد ص ٩ .
(٤) انظر فى ذلك الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها .

لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة » فالشرط ضرورى لوجود المشروط ، ولكن وجود المشروط به بل عنه ومعه .

٣ – العلاقة بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول . فإذا انتفى السبب انتفى المسبب أيضًا بشرط ألا يكون لهذا المسبب إلا سبب واحد فقط .

وعلى كل حال فإن هناك مبدأ قائمًا هو : « كل حادث له سبب »[١] ، وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أولية فى العقل[٢] . ولكن الغزالى يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة فى المحسوسات . وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة . يقول الغزالى فى ذلك :

« الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس .. »[٣] .

إن مثل هذه الأسباب التى تشاهد فى المحسوسات لا يمكن فى الحقيقة أن تسمى أسبابًا ، وذلك لأن المشاهدة فى تلك الحالات تثبت فقط اقترانًا زمنيًا ، ولكن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئًا معينًا هو السبب ،وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى . ويناقش الغزالى هذه المسألة عن طريق مثال احتراق القطن بوساطة النار فيقول :

« فما الدليل على أنها الفاعل وليس له « أى للخصم » دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه »[٤] .

إن النقطة الأساسية فى النقد الذى وجهه الغزالى للقول بالتلازم بين السبب والمسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقى ، أى بالمعنى الخلاق يجب أن تكون إرادة فاعلة . ونظرًا إلى

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٦ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٥ .
(٤) التهافت ١٩٦. يعلق المرحوم الأستاذ العقاد (فى كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأى الغزالى فى السببية فيقول : « فالمعلوم أن الغزالى يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هى علتها ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها » ويتحدث العقاد عن ذلك بتفصيل أكثر فى محاضرته عن فلسفة الغزالى ص ٩/٨ .

أن المادة الميتة عاجزة عن أن تكون فاعلة ، فإنها لا يمكن أن تكون علة أيضًا . ولهذا يرى الغزالى أن من الخطأ الزعم مثلاً بأن من طبيعة النار بالضرورة أن تحرق ؛ فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية مستند فقط على الخيال . فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق فى نفس الوقت الذى تحدث فيه ملامسة القطن للنار . والارتباط هنا بين هذين الحادثين : ملامسة القطن للنار والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية . ولكن الله هو الذى يخلق الاحتراق ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر . ثم يضيف الغزالى قائلا : إن الله يستطيع أيضًا أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادثين .وفيما يلى نص عبارة الغزالى :

« وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفرق ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل »[1] .

ثم يقول :

« نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه ... هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها »[2] .

إن نظرية التسبيب الإرادى – المباشر أو غير المباشر – هذه تتضمن احتمال رفع الارتباط السببى العادى عن طريق الله . وبذلك تنشأ المشكلة التالية : كيف يمكن – بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه – قيام أى علم يقينى ؟ ألا يبدو حينئذ كل علم أمرًا مستحيلا ؟

ولكن الغزالى لم يغب عن ذهنه مثل هذا التساؤل ،فنراه يناقش[3] هذا الاعتراض بالتفصيل موضحًا ذلك بالأمثلة قائلاً :

أليس من الممكن حينئذ أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتتحول إلى أشياء أخرى ، فيصبح ممكنًا أن يتحول كتاب تركه المرء فى بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟

وبعبارة أخرى ألا يبدو الأمر والحال هذه أنه ليس فى وسع أحد إصدار أحكام يقينية فى أى موضوع من الموضوعات ؟

وباختصار : ألا يؤدى رأى الغزالى فى السببية إلى عدم اليقين فى أى علم ؟

ويجيب الغزالى عن ذلك بقوله :

« إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ... الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ،ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هى ممكنة

---

(١) التهافت ص ١٩٥ .

(٢) التهافت ص ١٩٦ .

(٣) التهافت ص ١٩٨ وما بعدها .

يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه . فإن خرق الله العادة بإيقاعها فى زمان خرق[1] العادات فيها ، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها . فلا مانع إذن من أن يكون الشىء ممكنًا فى مقدورات الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت »[2] .

وهكذا نرى أن الغزالى يركز على حقيقة هامة تتلخص فى أن الله – الذى هو الخالق لكل علم – يخلق فينا العلم المطابق للأشياء ، وبذلك يجوز لنا أن نثق فى معارفنا .فالتلازم المعتاد بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا لا يتخلف إلا إذا أعطى الله لنا أيضًا فى الوقت نفسه علمًا بهذا التخلف . وعلى ذلك يكون العلم المتعلق بالأحداث السببية المشاهدة عن طريق الخبرة الحسية حاصلاً على التبرير الكافى كعلم يقينى ، ولذلك يمكن أن يستخدم كأساس للعلوم .

وتبرير هذا الرأى الذى يذهب إليه الغزالى متمثل فى مبدئه الفلسفى الذى يعزل بكل وضوح أى احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقية أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعاوى اعتباطية عشوائية – لوقوعه مثلا تحت سيطرة روح خبيث يضله ويخدعه ، فالعقل – طبقًا للمبدأ الفلسفى للغزالى – يجد تأسيسه فى المطلق (الله) ، ويستمد نوره من نوره .

والعلم مؤسس فى الله ، والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة . أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية ، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذى لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شىء ضرورى على الإطلاق ، وذلك لأنه هو نفسه الذى خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد[3] . وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحدد بواسطة قوانين ؛ فإرادته حرة حرية مطلقة . وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيًا . يقول الغزالى فى ذلك :

« المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشىء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفى الأعم

---

(١) فى نسخة أخرى قوله : « ... بايقاعها فى زمان تنخرق العادات فيها الخ » . راجع تهافت الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ص ٢٤٣ .

(٢) التهافت ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) انظر مثل ذلك أيضًا عند ديكارت ص ٤٣٥ وما بعدها AT, VII أو خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين فى ١٦٣٠/٥/٢٧ م حيث يذهب ديكارت إلى أن الله قد خلق الحقائق الأبدية ويبين أن الله كان يستطيع أيضًا أن يخلقها على نحو آخر غير ما هى عليه .راجع :

Correspondance de Descartes, publiee par Ch. Adam et G. Milhaud, Tome 1, Paris 1936, p. 141.

أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور »[1] .

ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادرة فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة غير الإرادية .

وهذا الاعتراض لم يغب أيضًا عن ذهن الغزالى الذى أجاب عنه بقوله :

« أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما فى حالة والآخر فى حالة ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حالة وإيجاد الحركة دون القدرة فى حالة أخرى ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ولا يتبين به استحالة القسم الثانى »[2] .

فالغزالى هنا يبين أننا نكون على وعى بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية ، وهذا العلم الذى نجده فى باطننا ، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين ، وكل علم آخر أيضًا – يخلقه الله فى أنفسنا ، أى أنه علم يقوم على حدس ، على العيان العقلى المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة .

وفى ختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالى كان بعيدًا كل البعد عن إنكار السببية ، إنه كان – على العكس من ذلك – يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكى يعطى للعلم القائم عليها اليقين الفلسفى .وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين ، وذلك لأنها مؤسسة فى الله مسبب الأسباب[3] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) انظر د . أبو ريدة ، هامش ص ٣٣٩ فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور حيث يقول : « يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالى للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لما من ناحية الواقع المشاهد ، وهذا ما يقول به فى كتبه فى المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم » . انظر أيضا العقاد (فلسفة الغزالى ص ٩). حيث يقول : « فرأى الغزالى فى السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم ، ولكنه الرأى الذى يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – فى مبادئ – أثبت من أصول ..الخ » .

الفصل الثانى

علاقة العقل بالتصوف والنبوة

أولاً : العقل والتصوف

١ – التجربة الروحية :

بعد أن بينا فى الفصل السابق رأى الغزالى فى العقل وما له – فى نظر الغزالى – من إمكانيات معرفية شاملة ، نريد هنا أن نبين ما إذا كان هذا الرأى يتفق مع تصوفه أم لا ، وما إذا كان الغزالى قد ثبت على رأيه الفلسفى فى العقل بعد أن تصوف أم تخلى عنه ؟

يرى الغزالى أن هناك بجانب العلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علم آخر يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم . ويسمى هذا العلم بالالهام[١] .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل وجهة نظر الغزالى فى هذا الموضوع نريد أن نمهد لذلك بإلقاء بعض الضوء على التجربة الروحية التى تعتمد عليها المعرفة الإلهامية ومدى صلة هذه التجربة بالفلسفة .

فربما يظن البعض أن الحديث هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف ، وبذلك نترك المجال العقلى إلى مجال لا عقلى .ولكن الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا فى واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر . فنحن فى مجال تجربة بشرية ؛ وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية ،فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادىء ذى بدء عندما تكون تجربة روحية .

ولا شك فى أن الإلهام تجربة روحية واقعية ، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدرًا عامًّا للمعرفة ، إلا أن الفلسفة – باعتبارها تنظر فى الحقيقة الواقعة فى شمولها – لا يجوز لها أن تتجاهل أى أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدا للوهلة الأولى أمرًا عسير المنال أو صعب التحقيق ، وبالتالى لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية .

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب ، فلا ينبغى أن نعد القلب – كما يقول إقبال[٢] – قوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس – بما لهذه الكلمة

---

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠ .

(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال – ترجمة عباس محمود . ص ٢٣ (الطبعة الثانية ١٩٦٨م) .

من معنى فسيولوجى – أى دخل فيه . وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعنى التقليل من شأنها من حيث هى تجربة .فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى . فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهمًا من الأوهام .

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية .فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة[1] .

ولا يعنى تسليم الغزالى مبدئيا بالمعرفة الإلهامية أنه يسلم بها على علاتها . فقد نظر الغزالى فى هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية – كما سنوضح ذلك فى الفقرات التالية .

٢ – الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى ، من حيث أن هذه تمثل علمًا كسبيًّا يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم . فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علمًا يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم . وهذا العلم المباشر – كما يقول الإمام الغزالى – يكون للأنبياء والأولياء ، يقع فى قلوبهم « بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾[2] » ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام .

والإلهام – كما يعرفه الغزالى أيضًا هو : « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها »[3] .

والعلم اللدنى هو العلم « الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف »[4] .

ويقول الغزالى أيضا فى الإحياء : « إن العلم الذى « يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا »[5] .

---

(١) المرجع السابق ٢٣/ ٢٤ .

(٢) كيمياء السعادة ص ٩٠ (ضمن مجموع بعنوان : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجندى . بدون تاريخ .

(٣) الرسالة اللدنية للغزالى ص ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) – مكتبة الجندى ، بدون تاريخ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) إحياء علوم الدين ٣/ ١٣ .

والرياضة الصوفية تؤدى إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق فى المعرفة الصوفية .فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشيء ينكر ذلك الشيء ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدنى . فكيف يقر بذلك ؟ولا أرضى بإقراره تقليدًا أو تخمينًا ما لم يعرف** »[1] .

ولم يكن الغزالى من هذا الصنف الرافض للتجربة الصوفية لجهله بها ، أو المعترف بها تقليدًا أو تخمينًا . ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة .وفى عزلة تامة مارس الغزالى التصوف عمليًّا سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية ، وأنه لابد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظرى ، هذا العمل الذى هو عبارة عن تحول أخلاقى أساسى وتجربة مباشرة . ولم يشأ الغزالى أن يصرح بشيء عن مضمون تجاربه الصوفية ، وكان يقول فقط :

وكان مــــا كان ممــــا لست أذكره فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر[2]

وكل ما أخبر به هو أن ممارسته العملية للتصوف قادته إلى معرفة كمال الطريق الصوفى ، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها[3] .

وقد أشار الغزالى[4] إلى أن هناك شرطًا أوليًّا ضروريًّا لسلوك الطريق الصوفى وهو تطهير القلب تطهيرًا تامًّا من كل ما سوى الله ، وبين أن مفتاح هذا الطريق هو « استغراق القلب بالكلية بذكر الله » ، وآخره هو « الفناء بالكلية فى الله » .

وهذا الاتجاه – الذى يحدث فى التصوف – نحو الله من جانب الإنسان يتطلب بطبيعة الحال أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله . وقد تحقق ذلك للغزالى الذى توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف كما سبق أن عرضنا ذلك .

٣ – الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

يشير الإمام الغزالى فى كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية . ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراستها ، وتحصيل ما صنفه المصنفون فى البحث عن حقائق الأمور وقالوا : « الطريق تقديم

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

(٢) يقول ابن طفيل تعليقًا على موقف الغزالى هنا : « وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم » .انظر ص ٥٧ من كتاب حى بن يقظان – تحقيق د . عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية .

(٣) المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) المنقذ ص ١٣١ .

المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ،والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة »[1] .

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد « استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه »[2] .

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع في أثناء المجاهدة في محظور اكتساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها . وإتقان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع في مثل هذا المحظور .

« ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال .فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة »[3] .

أما الإمام الغزالى فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا – فى الإحياء والميزان – رأيًا على آخر . وذهب إلى « أن الحكم فى مثل هذه الأمور (يكون) بحسب الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذى هو فيه .والحق الذى يلوح لى – والحق عند الله فيه – أن الحكم بالنفى أو الإثبات فى هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال »[4] .

٤ – دور العقل :

ويحق للمرء أن يسأل : هل للعقل دور ما فى مجال المعرفة الإلهامية ، أم أنه معزول تمامًا عن هذا المجال ؟

---

(١) ميزان العمل ص ٢٢٢ . تحقيق د . سليمان دنيا – دار المعارف ١٩٦٤ م . وقد ورد هذا النص حرفيا تقريبًا فى الإحياء ١٨/٣ .

(٢) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٤) ميزان العمل ص ٢٢٦ .

والإجابة عن هذا السؤال – مستقاة من أقوال الغزالى – هى أن للعقل هنا دورًا هاما يتمثل فى وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هى أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفى ذلك يقول الغزالى : « اعلم أن العلم اللدنى – وهو سريان نور الإلهام – يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : ﴿ونفس وما سواها﴾ ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه : **أحدها** : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثانى : الرياضة الصادقة ... **والثالث** : التفكر . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب ...فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملاً عاقلاً ملهمًا مؤيدًا .. »[1] .

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالى يميل إلى رأى النظار وذوى الاعتبار فى التأكيد على أهمية تحصيل العلوم ، وقد كان هو نفسه مثالاً حيا لذلك .

ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط ، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل ، والتى تتمثل فى الحكم النقدى على التجارب الصوفية وتقويمها تقويمًا صحيحًا .

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة ،وذلك لأن حالات « السكر » عند المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة ، وهذا ما يسجله الغزالى فى قوله :

« وكلام الصوفية أبدًا يكون قاصرًا ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط »[2] .

ونظرًا إلى أنهم يشتغلون بأحوالهم الراهنة فقط فإنهم لا يستطيعون أن يوفقوا بين أقوالهم المختلفة ، وفى ذلك يقول الغزالى أيضًا :

« وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم ، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق ، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم »[3] .

كما يشير الطوسى إلى ذلك بقوله :

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٢ .
(٢) الإحياء ٤/ ٤٢ .
(٣) الإحياء ٤/ ٨٢ .

« ... كل واحد يتكلم من حيث وقته ، ويجيب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده »[1] .

كما أن حالة « الفناء فى الله » تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأن عقلهم فى حالات « السكر الصوفى » يكون معزولاً ،وعندما يخف عنهم هذا « السكر » ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حينئذ خطأهم :

« فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ... »[2] .

وقد قام الغزالى بتفنيد الادعاء بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل ، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقًا أن يظهر فى طور الولاية — الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف — أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطرًا للحكم عليه بالاستحالة .

وفى ذلك يقول :

« فإن قلت : كلمات التصوف تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية ،وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته »[3] .

ويضيف الغزالى إلى ذلك قوله : **إن من الممكن أن يكشف للولى عن شىء لا يستطيع العقل إدراكه ، ولكن ليس من الممكن إطلاقا أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة .** وبذلك يفرق الغزالى — فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية — بين عدم استطاعة الإدراك وبين ما يعده العقل غير ممكن . ويوضح هذه الفكرة بمثال فيقول :

« نعم ، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولى بأن فلانًا سيموت غدًا ، ولا يدرك (ذلك) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ؛ ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه »[4] .

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية — وإن كانت أحيانًا تتجاوز إدراك العقل — إلا أنها من

---

(١) اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ص ١٥٠ — دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ م .
(٢) مشكاة الأنوار للغزالى ص ٥٧ تحقيق د . أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٤ م .
(٣) المقصد الأسنى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ) .
(٤) المرجع السابق .

ناحية أخرى لابد أن تظل فى نطاق ما يعده العقل فىدائرة الإمكان . فهى معرفة لا تلغى العقل ، بل – على العكس من ذلك – هى فى حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذى هو – كما يقول الغزالى – « **ميزان الله فى أرضه** » .

٥ – الفلسفة والتصوف فى فكر الغزالى :

هناك اعتبارات هامة ينبغى على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالى فهمًا سليمًا . وتتمثل هذه الاعتبارات فى النقاط التالية :

(أ) ينبغى أن يؤخذ تطوره العقلى فى الاعتبار ،وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقًا فائقًا فى كل علوم عصره ، كما سبق بيان ذلك .

(ب) أنه كان باستمرار عالما منتجًا ، ولم يتوقف عن العطاء العلمى حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية .

(جـ) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخل عنها فى يوم من الأيام .

والجمع بين التجرد الصوفى والعقلية الفلسفية جعل الغزالى يتفوق على الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وعلى المتصوف الذى لا فلسفة لديه .

وقد عبر المرحوم الأستاذ العقاد عن ذلك تعبيرًا دقيقًا حين قال :

« وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح الغزالى أقدر على التجريد الذهنى من المتصوف الذى لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذى لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولوازم الأشياء التى لا تفارقها فى حسه وفى إدراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم .. »(١) .

إن المعرفة الصوفية – وكذلك المعرفة العقلية – تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحسيات والتجرد للمعقولات . والتجرد الصوفى يؤدى – فى نظر الغزالى – إلى زيادة التعمق الفكرى بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس .

يروى أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربى عن الغزالى – عندما قابله فى عام ٤٩٠ هـ وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف – قوله(٢) : « **إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس**

---

(١) فلسفة الغزالى للعقاد ص ٤ .

(٢) فى كتابه القواصم والعواصم (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ ب و ٨ أ) (انظر مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٥٤٦) .

وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق . وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم ،ويرشد إليه طريق من النظر ، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة فى ترائى المحسوسات عند زوال الحجب ... » .

وفى ختام هذا الفصل يمكننا أن نجمل القول فى العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالى بما يلى :

لقد استطاع الغزالى – عن طريق فكره الفلسفى – أن يدرك التصوف إدراكًا منهجيًّا وبعين ناقدة . وقد كان لذلك أثره فى ممارسته العملية للتصوف . ومن ناحية أخرى ساعده التصوف فى سعيه للوصول إلى فكر موضوعى مجرد عن الحس والخيال . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقًا الزعم بأن الغزالى قد أصبح ، بعد اشتغاله بالتصوف ، متصوفًا رافضًا للعقل الذى سما وارتفع به قبل ذلك ، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة .فالعقل قد ظل بالنسبة له – كما كان قبل تحوله إلى التصوف – ملكة الإنسان ووسيلته إلى معرفة الحقيقة ، هذه الملكة التى حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفى .

ثانيا : العقل والنبوة

١ – إمكان النبوة :

- يرى الغزالى أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تنفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها[(١)] . ويوضح الغزالى[(٢)] إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز فى مراحل تطوره العقلى درجات مختلفة للإدراك : الدرجة الأولى تتمثل فى الإدراك عن طريق الحواس الخمس ، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز ، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور زائدة على المحسات . وأخيرًا الإدراك عن طريق العقل الذى يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأمورًا أخرى لا توجد فى مراحل التطور السابقة . وكما يميل من يبلغ بعدُ درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته ، فكذلك ينكر بعض العقلاء مدركات النبوة . ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنيًّا على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل المحض . يقول الغزالى فى ذلك :

« وذلك عين الجهل : إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد فى حقه ، فيظن أنه غير موجود فى نفسه ، والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال ، وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها ... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى ، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعًا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »[(٣)] .

وفى حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنيًّا على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضًا لا يستند استنادًا كاملاً على البرهنة المنطقية ، إذ أن دليل إمكانها هو وجودها الواقعى . ولهذا يقول الغزالى : **« ودليل إمكانها وجودها »**[(٤)] .

٢ – علاقة العقل بالوحى :

وهنا يبرز السؤال عن العلاقة بين العقل والوحى ، أى السؤال عن كيفية الوصول إلى معرفة حقيقة الوحى القائم ، وعما إذا كانَ للعقل هنا دور يستطيع القيام به ، أم أن حقيقة الوحى يجب أن تؤخذ بمعزل عن العقل عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال فيه للتفكير ؟

---

(١) المنقذ ١٣٧ ، ١٥٦ ، المشكاة ص ٧٧ ؛ المقصد ص ٧٨ وما بعدها ، إلجام العوام ص ٢٧٢ .

(٢) المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) المنقذ ص ١٣٧ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٨ .

ويجيب الغزالى على ذلك بأن مهمة العقل هى أن يقود إلى معرفة وجود الله ومعرفة وحيه . ويرفض هنا بوضوح الرأى الخاطئ الذى يذهب إلى أن العقل هو مجرد المنطق والجدل ، ويبين أن رفض العقل من جانب بعض المتصوفة يقوم على هذا الرأى الباطل . فإذا وضع هؤلاء الرافضون للعقل مكان العقل المرفوض مدح الدين والشرع فإن الغزالى يسألهم : ما هو الطريق الذى يوصل إلى الاعتراف بالدين وكيف تعرف حقيقة الدين ؟

فإذا أجيب بأن حقيقة الدين تعرف عن طريق العقل الذى حكم بإدانته وذمه ، فإن الدين فى هذه الحالة يعد مرفوضًا أيضًا ، مثله فى ذلك مثل العقل . وإذا أجيب بادعاء أن الدين لا يعرف عن طريق العقل بل يعرف بنور الإيمان أو بعين اليقين فإن هذا قول لا يلتفت إليه ، وذلك لأن المقصود بالعقل هو هذا اليقين وهو هذا النور ، أى هو الملكة التى تميز بها الإنسان لمعرفة الحقيقة . وفيمايلى نص ما قاله الغزالى فى ذلك :

« فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات[1] ، وهو صنعة الكلام . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضًا مذمومًا . ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان ،وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور .وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ »[2] .

والغزالى يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستنتاج الخاطئ الذى يتمثل فى اعتبار العقل من بادئ الأمر مجرد ملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين . ويشير الغزالى إلى أن مثل هذه السفسطات تجد طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا يتنكبون طريق الحقيقة .

ولكن الغزالى – الذى يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطلقًا لتفكيره وفلسفته – قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكًا مجردًا عن التأثر بأية أحكام سابقة ، تلك الحقيقة التى يرى أن السبيل إليها ميسر للإنسان بواسطة العقل . وبناء على ذلك فإن العقل هو أيضًا سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين . يقول الغزالى :

« فالعقل كالأس والشرع كالبناء »[3] ، وكل منهما يكمل الآخر ، ولا يمكن فصلهما

---

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها فقط إفحام الخصم لا البحث عن الحقيقة .

(٢) الإحياء ١/ ٩٤ .

(٣) معارج القدس ص ٥٩ .

عن بعضهما ، تمامًا مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما لذاته ، ومجالات الدين والعقل تتاخم بعضها بعضًا مثل البناء والأساس أيضًا . ومهمـة العقل تتمثل فى قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفى ذلك يقول الغزالى : « وعلى الجملة فالأنبيـاء أطباء أمـراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصـديق ولنفسه بالعجـز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه »[1] .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحى . فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : مهمة إرشادنا إلى الوحى والتصديق بالنبوة .

ثانيًا : مهمة القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

٣ - أنواع العلم :

يحدد الغزالى مجالات كل من الدين والعقل من خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على النحو التالى[٢] :

(أ) علم يحصل بدليل العقل دون مساعدة من جانب الدين .

(ب) علم يحصل عن طريق الدين دون مساعدة من جانب العقل .

(جـ) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معا[٣] .

فالعلم الذى يتوصل إليه المرء عن طريق العقل وحده والذى يقود إلى الإقرار بالدين يتكون من المعارف الآتية :

« ... (معرفة) حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته . فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع »[٤] .

---

(١) المنقذ ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٣) انظر أيضا التقسيم المماثل لديكارت AT, VIII- 2e p. 353 إلى :

(أ) مسائل دينية بحتة .

(ب) مسائل دينية يمكن بحثها أيضا بوساطة العقل الفطرى .

(جـ) مسائل تحل عن طريق الفكر الخالص .

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

ومن هذا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته – بناء على رأى الغزالى – عن طريق العقل .

أما العلم الذى يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضًا أن يحصل على شرعيته – إلى حد ما – عن طريق العقل ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضًا ولا يجوز أن يكون مستحيلاً فى نظر العقل . وعلى العقل أن يلتزم التزامًا مطلقًا بالحقائق الدينية التى وردت عن طريق « السمع » طالما أن العقل لا يرى استحالتها . وفى ذلك يقول الغزالى :

« **فإن كان العقل مجوزًا له وجب التصديق به قطعًا** »[١] .

فإذا رأى العقل استحالة ما عرف عن طريق السمع وحده فيجب تأويله تأويلاً يتفق مع العقل .

« وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول »[٢] .

« وعلى الجملة : فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد »[٣] .

أما أن العقل والوحى لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر ،فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة . فالعقل – فى نظر الغزالى كما سبق أن بينا – « **أنموذج من نور الله** »[٤] والوحى صادر من عند الله : فمصدرهما واحد ، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف :

« فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحدان »[٥] .

٤ – العلم والاعتقاد :

وإذا كان الأمر كذلك – كما بينا – فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت[٦] – والتى يقول فيها : « لقد اضطررت أن أرفع المعرفة كى أحصل على مكان للإيمان :

. **“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”**

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ؛ انظر أيضا المضنون به على غير أهله ص ٣١٨ وما بعدها .

(٣) معارج القدس ص ٦١ ؛ انظر أيضا ص ١٦١ وكذلك الجام العوام ص ٢٧١ وما بعدها .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٥) معارج القدس ص ٦٠ .

(٦) ص ٢٨ من كتاب نقد العقل الخالص لكانت :

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956 p. 28

على رأى الغزالى فى العلاقة بين العقل والوحى[1] .

ففضلا عما اعترف به الغزالى للعقل من مهمة القيادة إلى الدين ، فإنه قد اتضح أيضًا مما سبق كيف يزن الغزالى النصوص الدينية بميزان العقل . وفى ذلك يقول :

« فإن لنا معيارًا فى التأويل ، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك »[2] .

وقد يحدث فى حالات معينة ألا يستطيع العقل إدراك أمور موحى بها ،ولكن العقل له الحق فيما يتعلق بهذه الأمور أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت جائزة أو مستحيلة .ففى الحالة الأولى ، أى إذا كانت جائزة عقلاً ، يجب على المرء قبولها قطعًا . ولكن الأمر فى الحالة الثانية يختلف ، إذ يجب أن تؤول كما سبق .فالغزالى يرى أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن تقبل أمور دينية تناقض العقل أو يرى العقل أنها مستحيلة .

وقد تجنب الغزالى فى مسألة العلاقة بين الدين والعقل المبالغات المحتملة فى هذا الصدد ، وهى مغالاة المتكلمين و « الفلاسفة » . فالمتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلاسفة على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل . وكلا الطريقين يؤديان إلى التناقض . ولكن الحقيقة هى أنهما (أى الدين والعقل) – كما يقول الغزالى – **« متعاضدان بل متحدان »** ، يتفقان فى أقوالهما ويقر كل منهما الآخر ، ولا يعزله بأى حال من الأحوال . ولهذا أيضا يرى الغزالى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعقلية . فإذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فإن ذلك يكون راجعًا إلى عمى فى البصيرة كما يقول الغزالى :

« وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض ، فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض فى الدين فيتحير به ،فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين »[3] .

---

(١) لقد فعل ذلك **Obermann** فى بحثه عن مشكلة السببية عند العرب المنشور فى **WZKM Bd. 29, Wien 1915 p. 333**
انظر أيضا ص ٤٠ وما بعدها من كتابه الذى سبقت الإشارة إليه فى الباب الثالث من كتابنا هذا .

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ .

(٣) الإحياء ٣/ ١٧ .

وهكذا نرى أن فكر الغزالى يمثل وحدة متماسكة ؛ ويسيطر فى كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان . وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه ؛ وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معا ، وإلا كان جاهلاً أو مغرورًا – كما يقول الغزالى :

« فالداعى إلى محض التقليد (فى الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور »[1] .

---

(١) الإحياء ٣/ ١٦ .

كلمة ختامية

لقد كانت مهمة الباب الثالث من هذا الكتاب هى إبطال الزعم الشائع عن الغزالى بأنه رفض الفلسفة بوصفه صوفيًا أدار ظهره للعقل ، أو بوصفه رجل دين يرى أنه ليس هناك طريق للتوصل إلى الحقيقة غير الدين . فالواقع أن الغزالى قد اعترف بالحقيقة الفلسفية عن اقتناع تام ،ليس فقط فى مبدئه الفلسفى الذى عرضناه ، وإنما ظل بعد ذلك أيضًا ثابتًا على إقرار الحقيقة الفلسفية ، كما نستطيع أن نتبين ذلك فى مؤلفاته العديدة . وقد كان الغزالى مقتنعًا بأن هناك حقيقة واحدة وأن فى استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إلى هذه الحقيقة بطريقة منهجية . يقول الغزالى :

« وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة ، وإلى دركها طريق ، وفى قوام البشر سلوك ذلك الطريق »[1] .

ورأى الغزالى هذا بعيد كل البعد عن كل لون من ألوان الارتيابية ، كما أنه بعيد أيضًا عن كل تفاؤل معرفى . فقد كان الغزالى على وعى تام بالصعوبات الكثيرة التى تواجه كل باحث عن الحقيقة . وفى ذلك يقول :

« فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر ، وأكثر الأبصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة ، والمشوشات للنظر متظاهرة »[2] .

وهذه الظروف المشار إليه تجعل الحصول على الحقيقة من الأمور النادرة جدا . ولهذا يقسم الغزالى الناس إلى طائفتين تخطئ كل منهما الطريق إلى معرفة الحقيقة . فالطائفة الأولى إذا توصلت إلى بعض الآراء الذاتية العرضية تظنها الحقيقة ، وتعتقد أنها قد توصلت إلى اليقين المطلوب . أما الطائفة الثانية فإنها على الرغم من إدراكها لليقين الفلسفى إدراكًا أكثر عمقًا ، فإنها فى النهاية تظل أسيرة اللاأدرية . يقول الغزالى فى ذلك :

« وقد انقسموا إلى فرقتين : فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فتعتقدها يقينًا . يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم ، وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا أن ما فى الناس فيه فى الأكثر عمى ، ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس ... فهؤلاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون فى القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه »[3] .

---

(١) محك النظر فى ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٣) محك النظر ص ٩٣ وما بعدها .

وتتمثل صعوبات المهمة الفلسفية – كما يقول الغزالى أيضًا – فى أن المعارف المطلوبة ، وبخاصة المعارف الميتافيزيقية المتعلقة بالصفات والأعمال الإلهية ، مبنية على أدلة تتطلب معرفة عدد لا يحصى من المقدمات ، وتتطلب الالتزام الدقيق بالنظام المنطقى . يقول الغزالى :

« وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة فى أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تنبنى على أدلة تحقيقها يستدعى تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين[1] ، فأين من يقوى ذهنه للاحتواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها ؟ »[2] .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فإن هناك – بناء على رأيه – طريقًا للعثور على الحقيقة .وهذا الطريق يؤدى أولاً إلى إرجاع كل شىء إلى أساسه الأول ، أى إلى المبدأ الأول للحقيقة ، ويؤدى – بعد الشك الفلسفى المطلق فى إمكان المعرفة – إلى شرعية العقل . وقد سلك الغزالى هذا الطريق للوصول إلى مبدئه الفلسفى ، وعرضه كمنهج عام يستطيع أن يسلكه كل باحث جاد عن الحقيقة .

إن المضى فى طريق المعرفة الذى سلكه الغزالى ودعا إليه ، لا يمكن فهمه فهمًا سليمًا ، وتبريره تبريرًا كافيًا إلا من خلال مبدئه الفلسفى ؛ فالمعارف العقلية – وكذلك المعارف الحسية – لم تعد مجالا للشك لديه ، وذلك لأن العقل قد حصل عن طريق المبدأ الفلسفى على شرعيته الفلسفية . ويستطيع العقل الآن – معتمدًا فى سيره على المعارف الأولية وبمساعدة القياس والحدس – أن يمضى قدمًا وأن يصل أيضًا إلى مجال المسائل الميتافيزيقية . والعقل هنا لديه القدرة – من حيث المبدأ – على التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية ، إذا استوفى شروط التجرد من التصورات الحسية والوهمية بعد استعداد مناسب وممارسة كافية للمعارف العقلية الخالصة .

وفى هذه الكلمة الختامية نود أن نبرز مرة أخرى تطور فكر الغزالى بعد توصله إلى المبدأ الفلسفى ، وكذلك تأسيس هذا الفكر على هذا المبدأ ،وذلك من خلال التأمل التالى :

لقد استخدم الغزالى فى نقطة هامة من عرضه لمشكلة المعرفة – وذلك فى بداية فكرة المتفلسف (فى الشك المنهجى) ، وكذلك أيضًا فى قمة هذا الفكر (عند تناوله لموضوع النبوة) – استخدام استدلالاً تمثيليا (**argumentatio analogica**) يقول باحتمال وجود طور للمعرفة فوق العقل[3] ؛ وفى كل حالة من هاتين الحالتين يحصل هذا الاستدلال التمثيلى على قيمة تختلف تمامًا عن الحالة الأخرى ، وفى هذا تتمثل الأهمية التى يجب أن نبرزها فى هذا الصدد :

---

(١) هذه الأعداد يجب أن تفهم على أنها رمز للكثرة فقط .

(٢) محك النظر ص ٩٤ انظر فى ذلك أيضا أقوال ديكارت المماثلة لما يقوله الغزالى هنا فى : **ATIX p. 6f. ATX p. 379f.**

(٣) راجع فصل المعرفة العقلية وفصل العقل والنبوة .

يتمثل وجه الشبه بين الحالتين فى أنه يستنتج فيهما – عن طريق التمثيل – إمكان وجود طور للمعرفة فوق العقل . ففى الحالة الأولى ينطلق المرء من تكذيب العقل لقدرات المعرفة التى تحته ، وفى الحالة الثانية ينطلق المرء من إنكار العقل من جانب القدرات المعرفية التى تحته .

وأما وجه الاختلاف فإنه يتمثل فى أن الاستدلال التمثيلى يستخدم فى الحالة الأولى كوسيلة لإنتاج الشك الميتافيزيقى ويؤدى إلى الشك فى المعارف العقلية ، وأنه يخدم فى الحالة الثانية – منطلقًا من العلاقة بين العقل الذى حصل على شرعيته ودرجات المعرفة التى تحته – فى بيان إمكان النبوة .

ويتمثل الاختلاف فضلاً عن ذلك فى أن درجة المعرفة العليا – التى قورنت افتراضا بالمعرفة الصوفية – ينبغى أن تناقض العقل فى الحالة الأولى ، فى حين أنها تشكل فى الحالة الثانية طورًا للمعرفة فوق العقل الذى حصل على شرعيته الفلسفية ولا تعزله بأى حال من الأحوال ، أى أنها تمثل نوعًا من التكميل للعقل الذى يقود إليها فى معارفه الميتافيزيقية ، ولا يجوز أيضًا أن تناقض العقل إطلاقًا كما سبق أن بينا ذلك .

ومن خلال التأمل فى الوظائف المختلفة للاستدلال التمثيلى المشار إليه أردنا أن نبين مرة أخرى فى ختام هذا البحث كيف بنى الغزالى فى حقيقة الأمر آراءه الفلسفية على مبدئه الفلسفى التأسيسى ، ومن ناحية أخرى فإن آراءه هذه – التى كثيرًا ما فهمت خطأ على أنها مجرد آراء صوفية أو دينية – يجب أن تفهم من خلال مبدئه الفلسفى .

الكشاف العام

١ – الأعلام

٢ – الأماكن الجغرافية

٣ – الطوائف والأجناس

٤ – الآيات

٥ – الأحاديث

٦ – الأشعار

٧ – الكتب الواردة فى النص

المراجع[1]

(أ) مراجع عربية :

ابن خلدون : المقدمة . بيروت ١٩٠٠ م

ابن رشد : تهافت التهافت (فى مجموع يضم : تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت الفلاسفة لخوجه زاده) طبع مصطفى البابى الحلبى ١٣٢١ هـ .

ابن طفيل : حى بن يقظان تحقيق د . عبد الحليم محمود – مكتبة الأنجلو المصرية .

أبو حامد الغزالى : فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ م .

أحمد فؤاد الأهوانى (د) : فى عالم الفلسفة . القاهرة ١٩٤٨ م .

الزبيدى : إتحاف السادة المتقين فى ١٠ أجزاء ، القاهرة ١٣١١ هـ

زكى مبارك (د) : الأخلاق عند الغزالى . القاهرة ١٩٢٤ م

سليمان دنيا (د) : الحقيقة فى نظر الغزالى دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ م

عباس محمود العقاد : فلسفة الغزالى . من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠ م .

عباس محمود العقاد : ابن رشد . دار المعارف بالقاهرة (سلسلة نوابغ : الفكر العربى رقم ١) .

عبد الرحمن بدوى (د) : مؤلفات الغزالى القاهرة ١٩٦١ م .

عبد الكريم العثمان (د) : سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ م

عثمان أمين (د) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ م .

الغزالى : إحياء علوم الدين .فى ٤ أجزاء . طبع مصطفى البابى الحلبى . القاهرة ١٩٣٩ م .

الغزالى : المنقذ من الضلال . دمشق ١٩٣٤ م

الغزالى : تهافت الفلاسفة . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ م .

الغزالى : معيار العلم .تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م .

الغزالى : محك النظر . بيروت ١٩٦٦ م .

---

(١) هذه القائمة لا تتضمن مراجع الباب الأول ، وقد اكتفينا بذكرها هناك فى الهوامش .

الغزالى : مشكاة الأنوار . تحقيق د . أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٦٤ م .

الغزالى : المستصفى من علم الأصول : فى جزءين القاهرة ٢٢/ ١٣٢٤ هـ .

الغزالى : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق ١٩٦٣ م .

الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد .القاهرة ١٩٦٢ م .

الغزالى : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ م .

الغزالى : ميزان العمل .تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٤ .

الغزالى : فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ م .

الغزالى : مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١ م .

الغزالى : كيمياء السعادة (فى مجموع يضم المنقذ من الضلال ورسائل أخرى) مكتبة الجندى بدون تاريخ .

الغزالى : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ)

الغزالى : القسطاس المستقيم .تحقيق الأب فيكتور شلحت – بيروت ١٩٥٩ م .

الغزالى : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .

الغزالى : جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .

الغزالى : معراج السالكين (ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى . مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ) .

الغزالى : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى (تشتمل على رسائل منها : القسطاس المستقيم ، أيها الولد ، إلجام العوام عن علم الكلام ، المضنون به على غير أهله ، المضنون الصغير) مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ .

الغزالى : الأربعين فى أصول الدين . مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٣ هـ .

الغزالى : رسالة فى بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده) تحت **Or. 177 (7)**

(ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ م .

ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥١ م .

ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ م .

ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيرى . دار الكاتب العربى بالقاهرة ١٩٦٨م .

رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٦٧ م .

كارادى فو : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر . طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٥٩ م .

(جـ) ترجمات ونشرات أجنبية لبعض كتب الغزالى :

1 - Das Elixier der Glückseligkeit. Übers. v. H Ritter Düsseldorf-köln. 1959.

2 - Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte Hrsg. V.I. Goldziher. Leiden, 1916.

3 - Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija. Im persischen Text herausgegeben und übersetzt von Otto Pretzl, München, 1933.

(د) مراجع أجنبية :

Abu Ridah, M.A.A.: Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid, 1952.

Alquie, F.: Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956 (German translation: Alquie. F., Descartes. Stuttgart 1962).

Asin Palacios, M: Algazel. Dogmatica, Moral, Ascetica.: Zaragoza 1901.

Azkoul, K.: Al- Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss. Munchen, 1938.

Boer, T. de: (1) Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd, Strassburg. 1894.
(2) Geschichte der Philosophie im Islam' Stuttgart, 1901.

Bouyges, M.: Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali Beyrout. 1959.

Brockelmann. C.: Geschichte der Arabischen Literatur.: Bd. 1.2. Aufl., Leiden, 1943 und Suppl.- Bd. I, Leiden, 1937.

Carra de Vaux: Gazali. Paris, 1902.

Descartes, R.: (1) Oeuvres de Descartes. Adam & Tannery, Paris, 1987-1910.
(2) Correspondance de Descartes. Publiee par Ch. Adam et G. Milhaud. Paries 1936.
(German translations: Meiner - Verlag, Hamburg).
-Meditationen über die Grundlage der Philospohie. Übers. V.L. Gabe, 1960.
- Discours de la Methode. übers. V.L. Gabe. 1960.
- Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. v. A. Buchenau 1954.
- Die Prinzipen der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. 1955.

- Regeln zur Leitung des Geistes, Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. übers v. A. Buchenau. 1962.).

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, 1964.

- Enzyklopädie des Islam: Leiden. 1913-34.

The Encyclopaedia of Islam: Leiden - London. 1960 ff.

Fichte. J.G.: Ausgewählte Werke, in 6 Bänden. Hrsg. v. F. Medicus. Darmstadt. 1962.

Frick. H.: Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig. 1919.

Goldziher, I.: Die islamische und die jüdische Philosophie. In: Kultur der Gegenwart, 1, 5. Berlin, 1909.

Gosche, R.: Uber Ghazzalis Leben und Werke. In: Abhandl. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin a. d. Jahre 1858. Berlin, 1859.

Horten, M.: Die Philosphie dcs Islam in ihren Beziehungen zu den philosphischen Weltanschauungen des westlichen Orients. München 1924.

Kant. I.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg. 1956.

Lauth, R.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen, 1953. (1)

(2) Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München, 1965.

(3) Zur Idee der TranscendentalPhilosophie. Munchen. 1965.

Macdonald, D. B.: The Life of al- Ghazzali. JAOS XX, New Haven, 1899.

J. Obermann :
(1) Der philosophische und religiöse Subjetivismus Ghazalis. Wien - Leipzig, 1921.

(2) Das Problem der Kausalitat bei den Arabern. In: WZKM Bd. XXIX, Wien 1915.

Renan, E.: Averroes. Paris, 1852.

Sharif, M.M.: A History of Muslim Philosophy. 2 vols&: Wiesbaden. 1963-66.

Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main, 1971.

Watt, W.M.: Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً : كتب :

١ – تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤ م .

٢ – المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت (الطبعة الرابعة) – دار المعارف ١٩٩٧ م .

٣ – مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .

٤ – دراسات فى الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) – دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .

٥ – مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى (الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ م .

٦ – ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

٧ – الإسلام فى مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٤ م .

٨ – الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى – دار المعارف ١٩٩٧م .

٩ – الإسلام فى تصورات الغرب – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٩٧ م .

١٠ – قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام – دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ م .

١١ – الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ م .

١٢ – مقدمة فى الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٩٩٧ م .

١٣ – الدين والحضارة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .القاهرة ١٩٩٦ م .

١٤ – الإسلام وقضايا العصر – القاهرة ١٩٩٦ م .

١٥ – من أعلام الفكر الإسلامى الحديث – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٩٩٧ م .

١٦ – الدين والفلسفة والتنوير – سلسلة اقرأ . دار المعارف ١٩٩٦ م .

١٧ - الإسلام وقضايا الإنسان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ .

ثانيًا : رسائل صغيرة :

١ - الإسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م

٢ - دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م ، ودار المنار ١٩٨٩ م .

٣ - الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م .

٤ - العقيدة الدينية وأهميتها فى حياة الإنسان - ملحق لمجلة الأزهر - رجب ١٤١٥ هـ (ديسمبر ١٩٩٤ م) .

٥ - الإسلام دين الحضارة - ملحق لمجلة الأزهر - المحرم ١٤١٨ (مايو ١٩٩٧ م) .

ثالثا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ - فى اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.

(2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht. in: Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.

(3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamichen Welt. in: Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.

(4) AL Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995. bei Wien 1992.

(5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

In: Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt. Berlin. 1992.

(7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendig keit des Weltfriedens. In: Friede fur die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

بحث ألقى فى الندوة العلمية حول (العدل والسلام فى المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا - نوفمبر ١٩٩٢م .

(9) Der Islam in unserer Welt, Islamische Wissenschaftliche Akademie. Köln 1995.

(10) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.

محاضرة ألقيت فى المؤتمر الدولى بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣م .

(11) Jesus im Koran

محاضرة ألقيت فى كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا . سبتمبر ١٩٩٣م .

(12) Die Spiritualität im Islam.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى حول (الروحانيات فى الأديان العالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا .نوفمبر ١٩٩٤م .

(13) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى لليونسكو حول (إسهامات الأديان فى ثقافة السلام) فى برشلونه بأسبانيا .ديسمبر ١٩٩٤ م .

٢ – فى اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar - Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations". Vol 3 No. 1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeace as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling, Austria 1995.

٣ – فى اللغة الإندونيسية :

١ – الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى . ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبدالله موسى – بانجيل – إندونيسيا . بتصريح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينة بدولة قطر (صاحبة امتياز الطبعة الأولى) . ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية .

٢ – المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت

٤ – فى اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplasmasinin. Arka Plani, Izmir. 1993.

٥ – فى اللغة الفرنسية :

Le dialogye entre les trois religions révélés du point du vue de l'Islam.

محاضرة ألقيت فى الأصل بالعربية فى مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون فى باريس . يونية ١٩٩٤ م .

رابعا : أعمال مشتركة :

١ – محاضرات فى فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه

إلى العربية د . إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألمانى د . محمود حمدى زقزوق) ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ م .

٢ – الاشتراك فى ترجمة كتاب بروكلمان (تـاريخ الأدب العــربى) بتكليف من المنظمة العربيـــة للتربية والعلــوم والثقافة – الهيئة المصرية العـامة للكتـــاب بالقاهــرة ١٩٩٣ م – ١٩٩٥ م .

٣ – مراجعة وتقديم كتاب : الإسلام والمسيحية من تأليف أليكسى جورافسكى – سلسلة عالم المعرفة .الكويت ١٩٩٦ م .

فهرس

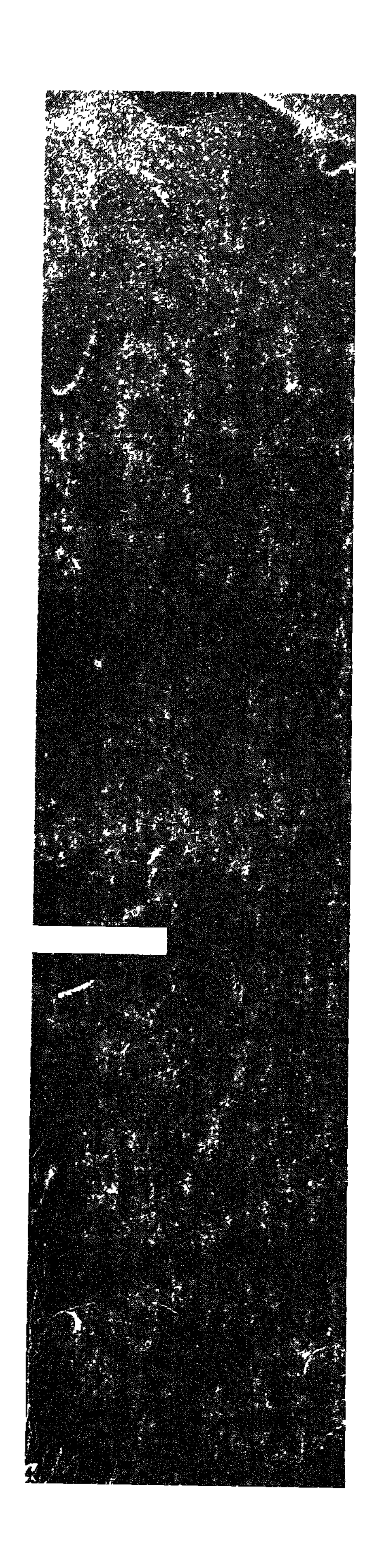
الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

رقم الإيداع	١٩٩٨/٣٠٠٠	
الترقيم الدولى	977-02-5551-3	ISBN

١/٩٧/٣٤

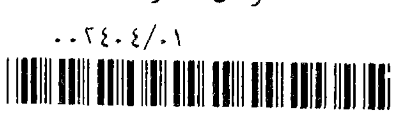
طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)



يُعتبر هذا الكتاب من الموسوعات الفكرية الهامة التي تتناول الفكر الإسلامي والأوربي بشيء من الدقة والإمعان ، حيث يعرض مقارنة علمية وأكاديمية بين الإمام الغزالي وديكارت .

فالكتاب تقريب للتفكير في منهج البحث لديهما دون الادعاء بأن الثاني قد تأثر بالأول وهو دفاع قوي عن معارضة الغزالي للفلسفة الإغريقية بالأخص ، فالغزالي قد واجه عدة مدارس مختلفة في عصره كما واجه المتكلمين على اختلاف مذاهبهم فاستحق أن يكون حجة الإسلام وناصر الفكر الإسلامي





٠١/٠٤٠٢٤٠٠